T. XXXI — N° 2 25 Octobre 1934

La Vie Intellectuelle

REVUE BIMENSUELLE

QUESTIONS RELIGIEUSES

CHRISTIANUS. *L'espérance qui ne trompe pas.*

●

ENQUÊTE SUR LES RAISONS ACTUELLES DE L'INCROYANCE

A. et J. BOYER. *Les milieux ruraux.*

★★★ *Les milieux ouvriers.*

Jusqu'ici notre enquête avait porté surtout sur les milieux intellectuels. Voici une analyse très fouillée de la psychologie du paysan en face du problème religieux, et quelques témoignages sur les milieux ouvriers.

●

E.-B. ALLO, O.P. *La contribution de la Suisse aux Missions catholiques.*

Un admirable effort.

D. R. *Imagerie du Curé d'Ars.*

Le livre de Joseph Jolinon.

A travers les revues : Le problème religieux. — Aimer.

Billet de Christianus

L'espérance qui ne trompe pas

Lorsque la France, au soir du 9 octobre, apprit l'assassinat du roi Alexandre, ce fut de la stupeur. Émotion de voir disparaître un roi courageux et populaire, qui fut toujours l'ami de notre pays, et que sa vie personnelle rendait sympathique, quelles que soient par ailleurs les réserves que sa politique intérieure nous inspire.

Anxiété devant l'horizon international soudainement obscurci. Plus profondément encore un pressentiment obscur : l'impression que l'on était très bas, qu'il n'y avait plus rien de sûr, rien de stable. Plus aucun respect des lois divines et humaines. Tout s'en allait. L'écroulement bien plus que d'un monde : des âmes et des valeurs éternelles dont elles avaient jusqu'à présent vécu.

Ainsi on n'hésitait plus à tuer dès que quelqu'un gênait. Doumer, Stavisky, Prince, Schleicher, von Röhm, Duca, Dollfuss, et maintenant Alexandre de Serbie, Barthou.

Partout la pourriture : institutions pourries, moralité pourrie. Jam fœtet, *disions-nous l'an dernier. Combien plus en cette année !*

Quelle espérance nous propose-t-on dans une si grande détresse ? Des lamentations, des cérémonies bien ordonnées, ces diplomates qui « s'inclinent », ces officiers qui « montent la garde d'honneur », ces journalistes qui « rendent hommage », toutes choses fort honorables mais froides, convenues, officielles : un appareil de pompes funèbres qui vous glace.

De toutes ces palabres que ressort-il ? Quel idéal ? Quel mot d'ordre à la nation ? Quelle doctrine morale nettement définie qui puisse purifier l'atmosphère ? Où voit-on un principe de redressement ? On dit : réforme de l'État, restauration de l'autorité ; cela est vrai et nécessaire, mais combien insuffisant ! Hitler a restauré l'autorité : on n'en assassine pas moins en Allemagne.

Alexandre de Serbie avait restauré l'autorité, lui aussi : on n'en pratiquait pas moins les assassinats et les déportations politiques en Yougoslavie. Grand roi, je veux bien, mais qui ne sut empêcher les persécutions contre le catholicisme en Croatie, encore qu'il faille lui être reconnaissant des interventions qu'il fit à plusieurs reprises pour rapporter certains décrets particulièrement hostiles aux catholiques. Mgr Koroches, chef du parti catholique slovène, de sa terre d'exil a prononcé des paroles de paix, sans rancœur. Nous nous y associons, mais on reconnaîtra que l'autorité ne suffit pas à un gouvernement si elle ne s'accorde avec la morale chrétienne.

Barthou également, grand serviteur de la France, la servit dans l'erreur, puisqu'il la déchristianisa ; le mal s'est retourné contre lui. Dieu fasse que son âme ait eu le temps du repentir !

Poincaré, grand patriote, commit contre la patrie la même erreur essentielle, et j'imagine, puisque Dieu lui donna le temps de se reprendre avant la mort, qu'il dut bien cruellement avouer son imprudence en voyant à quel état spirituel il avait, par son laïcisme, réduit le pays.

Écrasante responsabilité, devant Dieu, de ces hommes ! Ils ont la charge de l'État, et ils ont travaillé pour lui de leur mieux. Mais quelle est donc la fin de l'État ? N'est-ce pas de favoriser, en créant des circonstances temporelles propices, la vertu des citoyens ?

Si l'on juge les disparus à cette lumière — la seule chrétienne —, ils ont tous manqué à ce devoir premier, puisqu'ils laissent un pays plus ignorant que jamais des lois élémentaires de la morale et des forces vives de la religion chrétienne.

Il est beau de défendre les destinées de la France. Il ne

faudrait pas oublier cependant que les nations ne sont pas éternelles, mais que les âmes qui s'y groupent, elles, sont immortelles, et que c'est le premier devoir d'un chef d'État de leur assurer les conditions essentielles de leur épanouissement, dont la première est de pouvoir librement connaître et aimer la parole de Dieu qui seule ne trompe pas et qui, d'ailleurs, est seule capable de guérir les nations comme les âmes.

***

Il semble que la Providence ait voulu souligner la leçon en nous ménageant un étonnant contraste.

A l'heure même où les peuples frémissaient encore du crime et de ses imprévisibles et tragiques conséquences, une voix se faisait entendre qui retentissait en même temps dans toutes les parties de l'univers.

Par-delà les frontières fermées pour d'absurdes autarchies, au-dessus des haines des nations, l'unité visible, tangible, adorable, de l'Église catholique s'affirmait de manière inoubliable.

A Buenos-Ayres, en effet, devant des centaines de milliers d'hommes venus de toutes les extrémités de la terre, mêlant les races, les couleurs et les coutumes, une Messe était célébrée. La Messe : le Sacrifice du Christ qui pour nous et pour un grand nombre a répandu son sang !

A 11.000 kilomètres de là, en France, au poste de la T.S.F., nous écoutions avec une émotion indicible cette voix immense de l'Église catholique, apostolique et romaine. C'étaient les mêmes paroles que dans nos églises de France, les mêmes chants, la même adoration rendant témoignage que nous avons le même Seigneur et Dieu. Une seule foi, un seul baptême — une seule âme. Dieu, tout en tous.

On avait honte alors de nos divisions, de nos angoisses même. Comme elles paraissaient mesquines ! Petites querelles, petits succès diplomatiques, petites satisfactions d'amour-propre, individuel ou national. Nous, dans ce petit canton de l'univers, occupés à nous entre-déchirer, quelle pitié ! Cependant que la voix du Père commun des chrétiens s'élevait et répandait sur le monde sa bénédiction.

Tel est le lien qui nous unit et l'espérance qui nous anime.

Les meurtres, les bruits de guerre, les révolutions, c'est vrai, mais il y a aussi l'Église catholique, immuable, éternelle, qui se dresse au-dessus des ruines.

A l'heure où tant de Français désemparés cherchent un point stable, une règle fixe, autour de quoi se ressaisir, l'Église est ici, qui leur offre le salut, et nous avons, nous autres catholiques, une tâche magnifique à accomplir.

Jamais peut-être la France n'a été plus près de retrouver le Christ, parce que jamais elle n'a eu un plus grand besoin de Lui. Il en est des peuples comme des individus : c'est lorsque tout semble perdu que tout est sauvé, car nous sommes placés sous la Croix, signe de contradiction.

Nous avons le moyen de donner à la France tout ce qu'elle demande et beaucoup plus même qu'elle n'ose espérer.

Mais pour cela il faut lui enseigner de nouveau, sous une forme qu'elle puisse comprendre, la Parole de Dieu, car elle n'en sait plus rien.

C'est la tâche que nous poursuivons ici depuis des années, celle que « SEPT » *a voulu prolonger, celle que M. Étienne Gilson a définie dans son article dernier et dans le livre qui va paraître prochainement — celle que nous devons achever tous ensemble, coûte que coûte.*

Jamais cette œuvre de rechristianiser l'esprit français n'a été plus nécessaire.

Jamais peut-être la résurrection ne fut plus proche.

Jam fœtet, *disions-nous ? — oui, mais aussitôt après qu'il eut aperçu le cadavre corrompu de Lazare, le Christ cria d'une voix forte :* « *Lazare, viens dehors.* » « *Et le mort sortit.* »

CHRISTIANUS.

Enquête sur les raisons actuelles de l'incroyance

LES MILIEUX RURAUX

S'il est difficile pour quelqu'un de l'extérieur de pénétrer et de connaître le milieu ouvrier, les obstacles sont encore plus grands quand il s'agit des milieux ruraux. Plus malhabile que l'ouvrier à s'exprimer, porté au silence prudent et défiant, très expert à donner le change sur ses vrais sentiments, le paysan offre une psychologie fort malaisée à déchiffrer.

Aussi l'examen des réponses reçues (1. Nord — 2. Yonne — 3. Meurthe-et-Moselle — 4. Drôme — 5. Aude) et les commentaires qu'elles peuvent susciter doivent-ils s'inspirer d'une rigoureuse réserve et ne point dépasser les frontières du territoire précis d'où elles sont émanées (1).

Diversité des milieux ruraux

I. — Un premier fait s'impose. S'il n'y a qu'une classe, une profession agricole, il existe par contre des milieux ruraux bien différenciés.

Voici « un pays de petite propriété, pauvre et monta-

(1) Cf. le questionnaire qui a précédé cette enquête et qui a été publié dans *La Vie Intellectuelle* du 10 octobre 1933.

gneux du Sud-Est, dans un des cantons les plus mauvais d'un département relativement bon. Les habitants des fermes isolées et des hameaux sont plus assidus aux offices et pratiquent mieux leur religion que ceux du chef-lieu » (Drôme).

Dans le Lauraguais, « la majorité des paysans est plutôt indifférente, mais ceux qui au moment de la mort refusent l'assistance du prêtre sont assez rares ». Par contre, à une heure de route, dans le pays voisin, le Minervois, « la plupart des paysans sont anticléricaux et incroyants » (Aude). — « La majorité des paysans dans les paroisses peu religieuses sont indifférents. C'est une masse anémiée et non hostile à la religion. Quant aux paroisses restées croyantes, il est à craindre qu'elles ne soient touchées par l'anticléricalisme » (Meurthe-et-Moselle). — « L'indifférence, venant de l'ignorance de la religion, est le grand mal de l'Yonne. Les incroyants et les anticléricaux y sont relativement peu nombreux » (Yonne).

Mais voici le Nord : « En qualité d'aumônier de J.A.C. et de secrétaire adjoint des œuvres agricoles du diocèse, issu d'ailleurs du milieu paysan dont vous cherchez à connaître la mentalité, j'ai cru pouvoir apporter mon témoignage. Il résulte d'observations faites surtout dans le diocèse de Lille.

« Nos paysans sont, dans la très grosse majorité, des croyants et des pratiquants. Bien qu'elles soient assez rares, on trouve encore des paroisses purement rurales où tout le monde va à la messe le dimanche et fait ses pâques. Dans les gros bourgs, les paysans forment la masse des paroissiens fidèles. Je pourrais citer l'exemple d'un curé (et il n'est certainement pas seul) ignorant le milieu paysan à son arrivée dans une de ces paroisses, prévenu même contre lui, et avouant après quelque temps que c'était ce milieu qui lui donnait le plus de consolation.

« Le paysan de chez nous estime le prêtre, lui fait confiance, même lorsqu'il s'occupe de choses moins directement commandées par son ministère sacré : œuvres sociales par exemple. »

Si bien que, pour donner à une telle enquête l'objectivité désirable, il faudrait d'abord dresser la carte religieuse de la France terrienne. Il ne faudrait pas seulement interroger les régions atteintes par l'anticléricalisme ou glissées à l'indifférence. Il conviendrait aussi d'ausculter les pays restés ou réputés croyants et pratiquants, pour éprouver la solidité et l'épaisseur de cette façade.

De Meurthe-et-Moselle, le témoignage est brutal : « Si un catholique ne peut admettre le rôle social de l'Église, surtout en ces temps troubles,... il se détache de l'Église romaine, et devient incroyant intérieurement, mais non extérieurement. S'il est dans une bonne paroisse, il ira à la messe, fera ses pâques, etc..., mais dans sa vie privée ou politique il ne suivra pas les directions de Rome. »

Sous ses dehors réconfortants, la réponse du Nord ne contient-elle pas, elle aussi, des raisons de moindre optimisme et de juste appréhension? « Ce qui manque le plus souvent à nos paysans, ce sont des raisons de croire, des convictions. Ils pratiquent le plus souvent par routine, parce qu'on a toujours fait ainsi, parce que tout le monde pratique. De cet état de choses il faut accuser surtout l'école, où l'on passe totalement sous silence Dieu et la religion, quand on ne les attaque pas ; et la presse : le journal le plus lu dans nos campagnes est le type du journal neutre, vendu au plus offrant, faisant ses délices des crimes passionnels et faits divers de toute sorte.

« Preuve que l'âme n'est pas toujours profondément chrétienne : dans certaines familles, l'appât du gain fait négliger trop facilement l'observation du dimanche.

Ailleurs, c'est la morale familiale qui subit de nombreux accrocs ; on craint que les lois de succession n'obligent à partager une exploitation sur laquelle une seule famille a déjà de la peine à vivre, et, pour n'avoir pas à partager, on s'en tient au fils unique. On sait que tout cela est défendu, mais on croit trop facilement qu'il est avec le ciel des accommodements. Ignorance plus qu'indifférence vraie. » (Nord)

Voici, pour le Rouergue, un fait d'après-guerre. Un petit propriétaire terrien quitte l'Aveyron pour s'installer dans la région toulousaine. Le curé aveyronnais écrit à son confrère de Toulouse pour lui recommander son ancien paroissien, un excellent chrétien, dit-il. De plusieurs mois, ledit excellent chrétien ne paraît pas à l'église. Très étonné, le curé lui en demande un jour la raison, et, dans la langue savoureuse du terroir, l'autre de répondre : « Lou païs ba porto pas », ce qui peut à peu près se traduire : ce n'est pas reçu dans le pays, le pays ne le porte pas, pas plus qu'il ne porte, n'admet telle forme de culture usitée encore en Rouergue.

Petit trait, mais il découvre un large aspect de la psychologie paysanne.

Les causes de l'indifférence religieuse

II. — Les réponses signalent la plupart des causes vers lesquelles orientait le questionnaire. Elles en ajoutent d'autres, parfois. Moins pratiquants que les habitants des hameaux, « les habitants du chef-lieu sont presque tous boutiquiers et cafetiers ; ils ont subi l'influence des maîtres de l'école laïque, influence pendant longtemps funeste à la religion. Ils ont aussi subi l'influence des

villes. Voyageurs et commerçants s'arrêtent au bourg, y colportent une moralité souvent douteuse... Surtout pour les jeunes gens le grand danger réside dans les « vogues » : on fait le tour des villages environnants, tous les dimanches, pour assister aux fêtes votives... On est indifférent aussi par respect humain : de nos jours les gens de la campagne gardent encore beaucoup de préjugés anticatholiques et savent moins qu'à la ville résister courageusement devant l'opinion » (Drôme). — « La pénurie de prêtres qui sévit depuis longtemps déjà dans l'Yonne est la cause principale, je crois, de cette ignorance religieuse et par suite de l'indifférence religieuse... Parfois avec une sorte d'amour-propre les paysans s'entêtent à manquer la messe du Dimanche, sous prétexte que « la pratique religieuse, c'est bon pour les riches qui n'ont rien à faire »... Les bals, cinémas et autres divertissements, qui gagnent de plus en plus la campagne, détournent la jeunesse de la pratique religieuse et sont loin de préparer les jeunes filles à fonder un foyer sérieux et chrétien » (Yonnè). — Autres causes : « La cupidité, le vol, l'amour de l'argent » (Aude). Enfin « je crois que dans la plupart des cas ce sont les mauvais catholiques qui ont provoqué l'anticléricalisme... Ils fréquentent l'église, reçoivent les sacrements. Mais certains ne mettent pas en pratique le commandement du divin Maître : Vous êtes tous frères. Aimez-vous les uns les autres » (Aude).

Énumérer ne suffit pas. Le vrai problème est d'expliquer pourquoi les mêmes causes, jouant à peu près partout, peuvent varier dans leurs effets de région à région, parfois de paroisse à paroisse.

Psychologie du paysan

Il ne faut pas perdre de vue le caractère du paysan (1).

1° C'est un *concret*. Il ne comprend, n'interprète que ce que ses yeux voient et ses oreilles entendent : « Fides ex auditu, et visu. » La foi, ou son contraire ! Les grands mouvements d'idées et les événements importants qui agitent la vie de la nation et des esprits, il ne les perçoit et ne les juge qu'à travers les incidents dont, par répercussion, il pâtit ou profite dans sa vie quotidienne — et aussi d'après les réactions qu'ils provoquent autour de lui, chez ses voisins de sillon, chez les gens du château ou chez M. le Curé.

2° C'est un *utilitaire*. Il observe, pèse, traduit tout en fonction de ses intérêts matériels, particularistes et immédiats. Il n'apprécie, pour les servir ou les combattre, les hommes que dans la seule mesure où eux-mêmes servent ou combattent ses intérêts. Aussi est-il tourné, comme d'instinct, vers le Pouvoir — vers tous les pouvoirs qu'il imagine lui être hostiles ou favorables, et vers ceux qui les détiennent ou les représentent.

« Les questions de personnes et les intérêts matériels

(1) Pour donner aux réflexions qui vont suivre leur portée exacte, il faut en préciser les horizons géographiques. Elles s'appliquent aux milieux ruraux qui occupent la partie du Languedoc allant de l'Aude à Toulouse, et passant par le sud du Tarn.

Pays à polyculture, qui vit sous le régime du « colonat partiaire » (métayers). Peu de fermiers. Depuis la guerre, le nombre des petits propriétaires augmente : mais ce sont d'anciens métayers, dont ils ont gardé la mentalité. Ce fut la terre d'élection de *La Dépêche de Toulouse* et du vieux radicalisme anticlérical. Ajoutons que ces vues sont, même là, à gros de pays, et n'entendent viser qu'à une vérité de moyenne.

D'ailleurs ce commentaire local ne s'interdira pas, çà et là, de faire appel au témoignage des réponses à l'enquête.

passent très généralement avant les influences d'idées dans les milieux ruraux. La plupart du temps, on n'a qu'à demander si le Curé est populaire pour prévoir si l'on pratique et si l'on croit. Les idéologies qui ont remplacé à la ville la religion traditionnelle : la démocratie, le communisme, le socialisme, le culte de la science, etc..., ne jouent qu'un rôle secondaire dans l'anticléricalisme rural... Surtout la sainteté des curés fait, à la campagne, l'élément prépondérant de l'action religieuse, parce que là, plus qu'ailleurs, la propagande se fait d'homme à homme, plutôt qu'à travers l'organisation professionnelle. Cependant, le curé qui rend des services dans le cadre des syndicats, comme secrétaire notamment, y prend souvent une grande influence » (Drôme). Ainsi les causes de désagrégation religieuse ont-elles eu leur puissance tantôt décuplée, tantôt ralentie, parfois inhibée par ce qu'on pourrait appeler le facteur « local et personnel (1) ». Plus que dans tout autre milieu, la solution du problème religieux est, chez les ruraux, *affaire de contact et d'influence d'homme à homme.*

Il serait facile d'illustrer cette remarque en étudiant un cas particulier : l'influence — bonne ou mauvaise — que peuvent avoir les catholiques « possédants » — le « riche », le « maître », comme les appelle le paysan, qu'il voit vivre à quelques pas de lui et dont il peut confronter la conduite ordinaire avec la pratique religieuse. Si « le bon exemple de la classe dirigeante n'a pas toujours une vraie influence sur la masse indifférente »

(1) « Certaines familles sont anticléricales par haine personnelle de certains prêtres qui ont, sans le vouloir, lésé leurs intérêts privés. Si l'on cherchait bien, l'on trouverait qu'à l'origine certaines formes d'anticléricalisme de famille proviennent de certains héritages de tantes qui se sont traduits en dons au curé ou à l'église » (Drôme).

(Yonne), il est à craindre, en revanche, que son exemple médiocre ou pire n'ait des effets aussi néfastes que profonds.

La Presse

Les réponses à l'enquête s'en prennent encore à la presse. D'ailleurs avec des nuances. « La presse, les mauvais journaux empoisonnent les âmes » (Aude). — « L'opinion a été faite ici par la grande presse cependant » (Drôme). — « L'influence de la presse est moins grande à la campagne que dans les autres milieux, car le paysan aime peu la lecture » (Meurthe-et-Moselle). Cette dernière affirmation appellerait, pour la région du Languedoc observée, une réserve. Il est vraisemblable que le rural lise peu. Mais il n'est pas nécessaire qu'il lise beaucoup, pour être sensible à l'action de la presse. Par combien de paysans la *Dépêche* de Toulouse était-elle lue, est-elle lue même maintenant? Il est malaisé de dresser des statistiques, et ce serait un jeu vain. Le fait n'en est pas moins là : de l'aveu de tous, l'organe radical-socialiste du Midi est pour beaucoup dans l'évolution de la masse rurale vers l'anticléricalisme et l'indifférence. Comment?

Il suffit qu'un homme ait lu et puisse, à propos d'un événement ou d'un individu, invoquer le témoignage prestigieux : « Je l'ai lu dans le journal! » Le dimanche au café du village, dans les marchés, dans les veillées d'hiver, il lit. Avec verve il commente l'article ou l'entrefilet. Taciturnes, les auditeurs écoutent et, s'ils ne comprennent pas tout, ils ne perdent pas un mot. Tout à loisir, ils rumineront les propos entendus.

Il y a les hommes qui « parlent » le journal, et il y a aussi ceux qui le « font » : ce sont parfois les mêmes. Le paysan prend la feuille. Il passe sur les articles de fond,

en première page, trop hauts pour lui. Mais il aperçoit une caricature prestement troussée, « avec un mot piquant »; elle met à mal les riches ou les prêtres. Il rit : l'image n'est pas perdue. Il arrive enfin à la « chronique locale » : elle s'étend, surtout en période électorale, abondamment, complaisamment. Là, dans ces nombreuses pages, il est, il se sent « chez lui ». Le chroniqueur — et il est légion ! — est à l'affût de tout et de tous : événements et gens du terroir. Rien n'est négligé et tout prend commentaire. Le commentaire déborde les limites de l'incident ou les agissements du personnage. En formules simples, parfois très simplistes, mais par là plus voyantes et plus efficaces, inlassablement répétées, fût-ce pendant des années, il évoque, il révèle au rural des horizons plus vastes, un peu brouillés à ses yeux, mais attirants. On pourrait se demander dans quelle mesure la chronique locale du journal a initié le paysan aux idéologies sociales, politiques et autres de notre siècle. Plus encore, avec les réserves et les demi-teintes qui sont ici de rigueur, ne pourrait-on pas dire qu'il y a été éveillé à une « conscience de classe »?

Désormais il a « classé » les hommes en deux camps. D'un côté, « li nostrès », « les nôtres », ses défenseurs. De l'autre, le bloc ennemi : maîtres, riches, nobles, — les « réactionnaires ». Aux côtés de ceux-ci, il a rangé le prêtre, parce qu'il l'accuse d'être pour eux contre lui. Comment la religion — la fidélité aux traditions et à la pratique religieuse — n'aurait-elle pas souffert de l'ostracisme qui frappait son ministre? (1) « La politique a

(1) Et « les réactionnaires » auront beau teindre leur panache, le poussant du blanc éclatant au rouge timide, ils seront toujours reconnus... Ce bloc enfariné ne me dit rien qui vaille... Aux élections législatives de 1924, un rural — point mécréant! — fort perplexe sur la couleur exacte des candidats, alla consulter son curé,

éloigné les hommes de l'église » (Drôme). Il faut bien voir qu'ici la politique a été moins une cause qu'une expression et une solution. Elle a précisé et explicité, tout en l'exploitant et l'exaspérant, le malaise confus qui, fait d'aspirations sociales et d'intérêts économiques, travaillait l'âme paysanne.

L'instituteur

D'ailleurs, en même temps que le journal, souvent de concert avec lui, une autre force agissait. Toutes les réponses à l'enquête soulignent les ravages que l'*école laïque* cause par son esprit, par son silence ou ses attaques, par l'action sectaire de plusieurs de ses maîtres.

Reste à voir comment la machine a joué. Une remarque s'impose en effet. Les premiers craquements se sont fait entendre, la première flambée d'anticléricalisme a éclaté dans la vieille génération rurale — celle des pères — vers 1880. La désaffection à l'égard du prêtre et de l'Église avait déjà commencé alors que l'école laïque naissait à peine et que son visage était bien loin d'avoir pris

lui demandant pour qui il votait. Le prêtre le lui dit. Bien entendu, l'autre s'empressa de voter contre le candidat recommandé : il ne pouvait être que l'ennemi, puisqu'il avait la voix du curé. — Ne pourrait-on pas faire une remarque analogue à propos de la bonne presse et de son action? Autant qu'on peut le constater, le rural achète et lit les journaux surtout le dimanche. Il y a des paroisses où le nombre de « bons journaux » vendus (surtout *Le Pèlerin*) est supérieur à celui des *Dépêche*. Celle-ci n'en maintient pas moins son influence. La bonne presse ne serait-elle pas arrivée trop tard, alors que les jeux étaient faits, les positions prises? *Croix* locales, *Pèlerin* et autres organes analogues n'apparaissent-ils pas aux yeux du paysan comme « le journal du curé et l'instrument de la Réaction »? D'ailleurs, à supposer qu'il soit *bien présenté et bien fait*, il ne suffit pas de distribuer le bon journal pour que sa vertu opère *ipso facto*.

certains traits d'aujourd'hui (1). Dans les paroisses, les instituteurs assistaient aux offices; ils y accompagnaient les enfants. Parfois ils avaient leur place au lutrin et à l'harmonium. Là où il fermait des écoles tenues par des congréganistes, le Gouvernement se préoccupait de nommer des maîtres fidèles au sentiment et aux devoirs religieux. A l'origine donc, et pendant des années, ce n'est point l'école laïque, par la seule vertu de son organisation et de sa doctrine, qui a exercé une influence. Mais — il y a une nuance — c'est l'homme de l'école, c'est l'instituteur, et en dehors même de l'école.

Pour résumer l'histoire religieuse dans nos campagnes durant ces cinquante dernières années, on dit « la guerre du curé et de l'instituteur ». Le choix du concret est déjà significatif : ce sont *deux hommes*, qui sont, que le rural voit aux prises. Encore faut-il dire que les deux combattants furent en lutte, bien souvent sans le vouloir ni le savoir, sans bien connaître exactement la nature du conflit. De nombreux instituteurs étaient et restèrent croyants, souffrant dans le secret de leur conscience de ce malaise et de cet état latent d'hostilité. Les relations ne furent pas toujours brisées et parfois elles ne cessèrent pas d'être cordiales.

Mais, aux yeux du paysan, curé et instituteur sont rivaux, et ne peuvent pas ne pas l'être. 1° Le curé est destitué du prestige social et moral dont l'auréolait l'alliance de l'Église et de l'État. Dorénavant, le seul et authentique représentant du Pouvoir — celui qui en est le porte-parole et en dispense les faveurs — c'est l'insti-

(1) « Si la France a besoin d'être régénérée, qui l'a pervertie? Serait-ce l'enseignement laïc qui est encore à créer? » Riposte de Gambetta à Mgr Dupanloup, dans la *République française* du 30 novembre 1872 (cité dans *La Vie Intellectuelle* du 10 octobre 1932).

tuteur (1). — 2° Par nécessité de vivre et de faire vivre son église, le curé se rallie aux « riches », aux catholiques possesseurs, souvent « conservateurs et autoritaires ». Il donne l'impression de se désintéresser du sort de ses moins fortunés paroissiens et des problèmes qu'ils commencent d'agiter. Là encore, l'instituteur l'évince. Tout d'ailleurs l'incline à prendre le parti du paysan et, joignant souvent à l'école le secrétariat de la mairie, il ajoute le témoignage concret des services rendus. C'est en servant les intérêts matériels du rural que l'instituteur a servi l'école laïque (2). — 3° Autre fait, et qui a son importance. Jusque-là le curé était le représentant du savoir. « Lou sapient ». Le mot patois est riche d'harmoniques et de nuances complexes. Devant l'homme qui travaille du cerveau ou, comme il dit, qui « étudie », le terrien ne peut s'empêcher d'éprouver un sentiment mêlé où il entre un respect admiratif. Désormais, et au moment où chez une grande partie du clergé de campagne fléchit, semble-t-il, le souci de la chose intellectuelle, le maître

(1) Avec une nuance et un point de vue qui lui sont particuliers, la réponse de Meurthe-et-Moselle fait une constatation analogue : « Les causes qui ont provoqué cet anticléricalisme sont dues en premier lieu (à mon avis) à l'école laïque qui, par l'intermédiaire de ses instituteurs, a prêché dans les campagnes le fonctionnariat; nouvelle direction donnée au monde paysan : on respecte plus l'instituteur que le prêtre. »

(2) On pourrait faire la contre-épreuve. Dans certaines régions l'instituteur ne serait-il pas en train de perdre la sympathie du paysan? Il s'agit surtout des « jeunes générations » des maîtres qui ont pris leurs postes depuis la fin de la guerre; encore là faut-il bien se garder de généraliser à la légère... L'opinion publique leur reproche leurs gros traitements — argument fort sensible au rural. Il écoute et il voit. Il voit l'auto qui, les jours de congé — les nombreux jours de congé! — emporte l'instituteur loin du village. Il voit aussi l'importance dont parfois le jeune maître arrive tout enflé et dont il ne sait pas toujours émousser l'arrogance. Il le voit s'éloigner peu à peu de lui, n'avoir plus pour ses soucis et ses intérêts la sollicitude empressée d'antan : il n'est plus un « des siens ».

d'école paraît l'annonciateur d'une science jeune et pratique, affichant son mépris de la religion. Année par année, le paysan en marquera les progrès, pour en éprouver les bienfaits dans sa vie matérielle.

Prestige social, services rendus, science conquérante, cette triple influence est transférée du curé à l'instituteur. Si, de surcroît, celui-ci devient agent électoral et propagandiste actif des nouvelles idées, on devine sans peine les résultats. Ce n'est point seulement la laïcisation de l'école que le maître primaire apportait aux ruraux. Il leur révélait surtout la laïcisation du Pouvoir et de la Civilisation modernes (1). Il était, au milieu d'eux, le symbole quotidien et accessible de la Terre Promise. Avec lui, ils allaient prendre leur revanche sur ceux qui les avaient tenus en tutelle, et satisfaire leurs aspirations — informes, mais réelles — de bien-être et de prospérité, de liberté et de justice.

Certes le paysan ne s'est pas défini avec une telle précision le travail sourd qui s'opérait dans les régions obscures et profondes de son esprit. De même, il faut le répéter, la majorité des maîtres primaires n'ont pas aperçu tout ce que leur seule présence, même inactive, signifiait

(1) Il serait bon d'user, en un tel problème, d'un vocabulaire exact. Est-ce bien de l'Esprit laïque, au sens précis du mot, avec la nuance agressive et corrosive dont il est affecté, que le paysan a été touché et pénétré? Ne serait-ce pas plutôt d'un Esprit quelque peu différent : Esprit civique, démocratique si l'on veut? Ce qu'il a surtout vu et apprécié dans le mouvement « laïque », ce qu'il a cherché auprès des instituteurs et des « républicains » (comme il dit encore aujourd'hui), c'est, avec la satisfaction de ses appétits et de ses intérêts, la conquête de sa « majorité » politique et sociale. Ceci explique que, imprégné de cet Esprit démocratique, même à forme parfois anticléricale, il a pu rester et il reste fidèle (d'une fidélité parfois farouche si l'on en juge par certains incidents) au « gros » des pratiques religieuses, aux gestes essentiels qui font le chrétien : Baptême et Première Communion, Mariage et Enterrement religieux.

et préparait. La réalité n'en demeure pas moins. Lorsqu'il n'a pas eu, en face de lui, d'autres hommes pour rectifier ou neutraliser son influence, l'instituteur a contribué pour beaucoup à former « le climat » où les ferments dissolvants ont pu germer.

L'atavisme religieux

Il semblerait que, dans son ensemble, la masse rurale ait atteint le point mort : après un violent anticléricalisme, l'indifférence étale. Indifférence superficielle en certaines régions : le feu couve toujours, et il suffit d'un rien pour que l'hostilité explose à nouveau, s'attaquant moins à la religion qu'à tel ou tel prêtre. Indifférence foncière en d'autres : là, la désertion de la pratique et des traditions religieuses s'accompagne parfois d'une sympathie tout humaine pour le ministre de Dieu.

Pourtant, sous ces apparences, les réponses, même les plus pessimistes, remarquent que tout fond de croyance n'a pas disparu. « L'incroyance finit par gagner nos campagnes. Pourtant il y a encore survivance du sentiment religieux, une sorte d'atavisme : fidélité aux mariages, aux enterrements religieux. Cette fidélité à certaines pratiques vient aussi de ce que l'on veut faire comme tout le monde » (Aude). — « L'étendue de l'anticléricalisme dans le monde paysan est en progrès chez les « plus de trente ans », et en recul chez les jeunes. Pour ces derniers, c'est sous l'influence du prêtre, qui est plus mêlé à la vie intime du jeune homme et de la jeune fille, par les cercles d'étude principalement ; il est l'ami, le confident des jeunes, il peut préparer au mariage... La masse paysanne n'est pas foncièrement incroyante. La religion la gênant, elle s'en débarrasse et n'en a cure, sans pour cela avoir

des idées opposées à la religion catholique. L'esprit de routine y est pour beaucoup, soit en bien, soit en mal... Il y a survivance du sentiment religieux : par exemple le culte des morts, par l'assistance à la messe et la visite au cimetière le lendemain de la Toussaint. Pâques aussi est célébré : on ne travaille pas ce jour-là, il y a même une plus grande assistance à la messe » (Meurthe-et-Moselle).

« L'anticléricalisme a fait de grands ravages du temps de Paul Bert ; il est maintenant calmé... Certains paysans qui, au fond, gardent un reste de foi, n'osent pas la montrer, ou par respect humain ou par intérêt, s'imaginant que de paraître chrétien leur nuirait... Aux grandes fêtes on remarque aux offices à l'église des personnes n'y mettant jamais les pieds d'ordinaire. Les confréries de Saint-Vincent pour les vignerons, de Saint-Éloi pour les cultivateurs et les artisans ruraux, de Sainte-Barbe pour les femmes, sont en honneur dans nombre de paroisses et maintiennent une tradition chrétienne chez leurs membres. Les populations rurales viennent en foule aux offices de la Toussaint et des Morts, ayant un grand respect pour les morts » (Yonne).

Ici encore l'utile serait d'analyser les éléments qui composent cette fidélité survivante. Est-ce foi vraie et conviction sincère? — attachement quasi inconscient et grégaire à de vieilles traditions? — vestiges actifs de superstition? (1)

(1) Dans quelle mesure les femmes ont-elles contribué et aident-elles à maintenir ces survivances religieuses? Le Questionnaire posait le problème, qui n'est point sans quelque gravité. Sur les cinq réponses, deux seulement font une brève allusion : « Les femmes pratiquent davantage la religion que les hommes » (Yonne). — « Quant à la femme, elle est plus portée vers la religion, mais, si elle est contre elle, elle sera plus mauvaise que l'homme » (Meurthe-et-Moselle).

Probablement les trois à la fois. Il est remarquable que, de la dernière cause, les cinq réponses ne disent rien. Le mot n'est même pas prononcé. Un doute subsiste cependant. Le problème ne se pose-t-il pas? La superstition, en des régions plus ou moins nombreuses, n'aurait-elle pas empêché la chute dans l'indifférence totale, et en même temps obscurci la situation, en y mêlant des apports singulièrement troubles?

La superstition

Voici, à titre de document, un témoignage. Il porte sur des observations faites, depuis quarante ans environ, dans la région qui comprend les derniers contreforts des Cévennes et la partie du Languedoc dite « le Terrefort » du Lauraguais, et située entre la vallée de l'Agout et le canal du Midi. Il faut souligner que c'est un pays riche, et fervent de la très rationaliste *Dépêche* de Toulouse.

Le paysan de cette région n'est pas indifférent en matière religieuse. Il ne peut pas l'être. Il est, au plus profond de soi, superstitieux. Il croit à des forces occultes préternaturelles, qui le dominent et l'enserrent. Il croit aux « sorts jetés », à l'évocation des morts et aux pratiques de sorcellerie. S'il craint le prêtre comme le gendarme de l'ordre moral, il le redoute encore plus, dans son tréfonds, comme l'agent des puissances maléfiques. Il peut conjurer les mauvais sorts ; mais il peut aussi, s'il le veut, en exercer. Cet état d'esprit latent explique, en certains cas, que telle paroisse, tranquille sous un prêtre, devienne turbulente et batailleuse sous tel autre. Foncièrement, le paysan n'est pas hostile, mais il peut le devenir sous l'empire de cette peur des choses occultes.

Peut-être pourrait-on en trouver une preuve dans le fait que les paroisses les plus mauvaises ont été celles où le curé a vu se dresser contre lui le forgeron. Pendant longtemps celui-ci a été l'ennemi déclaré, ouvert, de celui-là. Familier du feu, il exerce une fascination sur le paysan, qui le croit en possession de secrets pour guérir les animaux et les délivrer des maléfices. Cela importe beaucoup : ce sont les animaux plutôt que les personnes qui sont victimes des pratiques magiques. Le forgeron lui-même, fils de forgeron, peut détenir certaines formules et recettes qui lui ont été transmises et qu'à son tour il transmettra sous le manteau (1). Il trouvera ou s'imaginera trouver dans le curé un adversaire qui peut contrarier son propre pouvoir. Il usera de l'influence qu'il a, de la connaissance qu'il a de l'intime du rural, pour ameuter celui-ci contre le prêtre. En bien des cas, c'est de la forge que sont parties les cabales et l'hostilité : elles n'étaient point dirigées contre la religion, mais contre l'homme.

Autre preuve. Le paysan a plus de confiance dans l'émanation des forces « surnaturelles » que dans la vertu des remèdes humains. Il court de préférence aux médicastres — d'autant plus vite, pour sa personne, que le médicastre est le curé et, pour ses bêtes, qu'il est le forgeron.

Ces observations valent-elles encore pour les milieux ruraux d'aujourd'hui, pour les jeunes générations surtout? Certaines pratiques et certaines influences (par exemple le pouvoir du forgeron) ont pu s'affaiblir et

(1) Cf. Saltet, « Le martelage du ventre du VIIe au XIXe siècle », dans le *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, juin-juillet 1933. — Cf. encore Vuillier, *Chez les magiciens et les sorciers de la Corrèze*, Le Tour du Monde, octobre-novembre 1899.

même disparaître. Mais malgré la richesse venue, malgré l'enseignement officiel à tendances rationalistes et à tournure scientifique, malgré les contacts multipliés avec les distractions et l'atmosphère de la ville, il est à présumer que le jeune rural ne s'est pas complètement libéré des mœurs et des croyances ancestrales. Le fonds superstitieux vit toujours.

A. et J. Boyer.

P. S. — *Nous recevons d'un curé du Pays Charentais une communication sur l'Ame Paysanne. La portée de ces pages nous paraît dépasser les limites de la région d'où elles émanent. Nous les publions presque* in extenso.

L'Ame Paysanne

Dimanche...

Un village du Sud-Ouest, paysage délicieux, plein de fraîcheur. La terre paraît fertile; des maisons coquettes s'égrènent des deux côtés d'une route bien entretenue.

Dimanche...

Au centre du village : l'église; la messe va commencer. Entrons.

L'assistance est comme perdue, noyée qu'elle est dans l'immense vaisseau — 35 personnes, dont quatre hommes, pour une population de 1500 habitants. Une indicible angoisse me saisit, me serre le cœur; car le mal va sans cesse en s'aggravant; les anciens disparaissent, leur place à l'église reste vide.

C'est dimanche. Il y a du soleil partout, des plantes, des fleurs, des blés superbes. Il y a de la beauté, de la joie, de l'enthousiasme dans les êtres les plus humbles; il n'y a plus rien dans les âmes, ou si peu.

Quand on dit : « nos campagnes ne sont plus chrétiennes », il ne faut pas généraliser, bien entendu.

Grâce à Dieu, il y a des campagnes où le sentiment religieux n'est pas encore éteint; hommes et femmes vont à la messe et accomplissent leurs devoirs religieux aux différentes fêtes de l'année. Hâtons-nous de dire cependant que le nombre de ces paroisses est restreint et qu'elles sont travaillées par l'anticléricalisme qui agit avec méthode et persévérance.

A mon avis il n'est pas en décroissance dans nos campagnes, bien au contraire; seulement il n'opère plus de la même façon qu'il y a quinze, vingt ou trente ans. On ne remarque pas assez, en effet, la tactique employée par les adversaires de l'idée religieuse, parce que, très souvent, la propagande se fait auprès d'individus isolés, au hasard d'une conversation banale, à l'occasion d'un service rendu. Le paysan est méfiant, mais très enclin à la curiosité. Il écoute, il étudie; c'est un psychologue avisé. Rarement il extériorise ses sentiments; il est difficile de deviner sa pensée, car rien d'elle ne filtre au travers d'un visage impassible et inquisiteur. Chose bizarre, il se laisse prendre cependant par ce qui flatte son amour-propre. Il a en général l'orgueil à fleur de peau. A la faveur de ces dispositions intérieures, la libre-pensée adroitement recrute ses adhérents, en leur promettant protection, honneurs, considération; places de cantonnier, de facteur ou de garde-champêtre. Ce travail de termites s'accomplit forcément dans l'ombre et étend ses ravages beaucoup plus loin que l'on ne pense. Les résultats se traduisent de différentes façons, se présentent dans la pratique sous des aspects adaptés au milieu. Mais en général la manœuvre est à peu près la même partout dans nos campagnes...

... Sous cet amas d'effroyables désordres, gît une jeunesse sans grâce, sans beauté, sans idéal, sans enthousiasme. Insensible à tout mouvement ordonné vers le bien moral, elle est stabilisée, semble-t-il, dans un matérialisme abrutissant, dont on ne voit pas comment l'en sortir. La confusion est extrême. Au fond, rien de précis — des nuages. Pas de principes. L'idée religieuse assimilée à une chose démodée,

désuète, qui a fait son temps, mais qu'on tient encore en certaines circonstances « à sortir ». Et c'est sérieux.

Le tableau est noir ? Oui, c'est vrai. Me suis-je laissé influencer, par le milieu, par des faits isolés? Non. Depuis trente années je suis en contact avec les âmes. Je les ai interrogées. J'en ai trouvé qui ont donné des sons magnifiques, leurs envolées m'ont rempli de saintes émotions. Mais à côté de réelles beautés que de laideurs! Une chose cependant doit nous consoler. Il apparaît que dans certaines régions rurales l'anticléricalisme est à son point mort. Il va peut-être disparaître avec la génération « des » cinquante et soixante ans.

Les jeunes ruraux, ceux qui sont à la veille de tenir une place agissante dans la Cité, que faut-il attendre d'eux? et dans quelle mesure agiront-ils contre le désordre que nous connaissons? Dieu seul le sait. Agiront-ils d'après les influences qu'ils ont subies dans leur milieu, ou, dégoûtés par des tendances extrêmes ou des mensonges impudents, se donneront-ils aux idées saines et réparatrices?

A leur faciliter la tâche, il faut s'employer sans retard. Avec le secours de Dieu nous arriverons. Ce sera l'œuvre de l'Action catholique et du clergé.

Le clergé, pour accomplir sa tâche, dispose de moyens incomparables. Son erreur a consisté à ne pas les employer et à croire que, pour triompher des adversaires, il suffisait de leur opposer les mêmes armes. Ce procédé porte en lui-même la faiblesse et la tare de tous les procédés humains. Il est voué dans la plupart des cas à l'échec; et, ce qui est plus grave, il est une cause de divisions, de haines, d'animosités, de rivalités. Ses résultats peuvent être déplorables.

Le prêtre est le dépositaire des bienfaits divins. Il prêche, il instruit, il visite ses paroissiens. Quel bien on peut faire au cours d'une visite à domicile! C'est là que le zèle et la charité sacerdotale auront l'occasion de s'exercer dans leur surnaturelle et bienfaisante influence. Les catéchismes, les fêtes à l'église... réunir, grouper les enfants, créer une élite; ce sont les élites qui nous sauveront dans nos campagnes,

comme les élites des villes ont été la digue contre les idées extrémistes. Il faut que le clergé rural s'en aille à la rencontre de la brebis égarée; qu'il ne craigne pas d'affronter les chemins défoncés, de s'aventurer à travers les broussailles. Quel bonheur s'il ramène au bercail la brebis perdue! Que le prêtre dans l'exercice de son saint ministère agisse toujours avec une grande bonté; les âmes les plus déchues sont toujours attirées par le charme irrésistible de la douceur et de la mansuétude. Et les malades? C'est la portion du troupeau la plus intéressante, et combien est coupable le prêtre qui la néglige!

Le désarroi dans nos campagnes est grand. Les âmes matérialisées attendent l'heure du renouveau divin, donnons-leur de la sainteté.

UN CURÉ DU PAYS CHARENTAIS.

LES MILIEUX OUVRIERS

1re Réponse : *Elle vient de Toulouse et nous en donnons de larges extraits.*

Vis-à-vis de la religion, les ouvriers, dans la plus grande majorité, sont indifférents. Actuellement, dans les milieux ouvriers, ce n'est pas l'anticléricalisme proprement dit que l'on est appelé à constater, mais bien le résultat acquis par l'anticléricalisme.

L'ouvrier, en matière religieuse, est ignorant et par là indifférent. Rares sont les sujets véritablement incroyants; dans presque tous, il reste une teinte d'esprit religieux qui fait que le baptême et la Première Communion de leurs enfants et la sépulture à l'église demeurent des habitudes acquises, mais cela par pur atavisme de la vieille âme française.

Quand on est appelé à apercevoir cette « mèche qui fume encore », on ne sait si l'on doit la nommer encore esprit de foi ou superstition, tant il se mêle de cette erreur vulgaire à ce qui reste d'esprit religieux au peuple : on blasphémera dans l'atelier; on raillera le jeune apprenti qui fait encore ses pâques; mais si on a un enfant malade, on le portera à Pibrac, à Sainte-Germaine; on profanera le dimanche, mais dans un cas pressant et difficile, on courra mettre un cierge à saint Jude, tout comme le paysan qui, travaillant dans son champ le dimanche, se découvre à peine quand la procession passe, mais fera bénir son étable pour éloigner la fièvre aphteuse.

C'est tous les jours que l'on rencontre dans le contact avec l'ouvrier ce vestige de religion sous forme quasi superstitieuse. Pour ma part, j'ai toujours entouré ce vestige de respect, bien qu'il suscite de la pitié au fond du cœur. Si faible soit-il, il indique que le mal n'est pas sans remède. L'ouvrier n'est nullement responsable de cet état de choses. Ce n'est pas un coupable, c'est une victime. Victime d'un gouvernement anticlérical sans doute, de l'école sans Dieu, de la mauvaise presse, mais aussi des catholiques qui font de la religion une conviction personnelle, toute intime, toute intérieure et ne cherchent nullement, pour la plupart, à rayonner la charité du Christ. Même dans les œuvres, patronages, ouvroirs, cercles de jeunesse, on cherche à attirer par toutes sortes de distractions, de divertissements, moraux sans doute, mais où la religion tient le moins de place possible. On est timide en matière religieuse, on n'ose pas affronter le mal en face en lui opposant le plus noble bien. Cette tactique de prudence avait peut-être sa raison d'être il y a quelques années, quand l'anticléricalisme était plus agissant; mais aujourd'hui qu'il a agi, provoquant, au moins en majorité, le résultat souhaité par lui : une ignorance à peu près complète, il me semble qu'il faut agir comme sur un terrain neuf. J'ai constaté plusieurs fois que les questions nettement religieuses intéressent l'ouvrier comme une nouveauté plutôt qu'elles ne le font se dresser au combat. Pris individuellement surtout, il ne manifeste aucune hostilité. Il n'ose pas questionner par un préjugé entretenu par la mauvaise presse; il n'ose pas davantage laisser soupçonner à ses camarades l'intérêt qu'il goûte, mais on ne peut nier qu'il est intéressé.

Il semble que le moment est venu d'être moins timide en la matière. Nous avons trop laissé le champ libre à nos adversaires : les protestants, par exemple, craignent-ils d'entrer de plain-pied dans les questions religieuses? « l'Armée du Salut » dissimule-t-elle son but de propagande? Et n'allons pas croire que c'est sans résultat...

. . . . . .

Le milieu professionnel exerce certainement une influence toujours néfaste sur le jeune ouvrier — ou la jeune ouvrière — qui, quelques mois après une Première Communion hâtivement préparée, se trouve brusquement jeté sans aucune mesure préventive face à tous les dangers.

Le plus souvent la trop faible culture qu'il a reçue dans une école primaire n'a pas même éveillé le désir de s'instruire, et bien rares sont ceux qui continuent leur instruction par des lectures sérieuses. C'est l'atelier ou l'usine qui va continuer cette instruction. Chez les aînés on trouve quelques tendances artistiques et littéraires, mais chez les jeunes le sport paraît être le principal et même unique attrait.

Les quotidiens régionaux les plus nocifs, *La Dépêche* et *Le Midi socialiste*, sont les journaux les plus lus, et il serait juste de dire les seuls lus. Une des plus tristes conséquences de cette lecture est certainement la lutte de classe, et c'est pourquoi il est si difficile à celui qui n'appartient pas au milieu ouvrier d'atteindre l'ouvrier, pourquoi aussi on est en droit d'attendre un excellent résultat du mouvement jociste. Si, à la lecture du mauvais journal et de la feuille sportive, l'ouvrier joint celle du roman, ce sera pour choisir le plus réaliste; d'où nouveau péril pour lui au point de vue moral et religieux. D'où appétit de tous les plaisirs, entretenu par le cinéma, très fréquenté par l'ouvrier, les bals, les music-halls, car l'imprévoyance est à peu près générale et tout ce qui, dans le salaire, n'est pas indispensable pour la vie de chaque jour passe au plaisir. L'économie pratique se rencontre bien rarement chez l'ouvrier.

Une autre influence très profonde et très agissante est celle des syndicats, et tant vaut le Comité syndical, tant vaut le groupement ouvrier qui en dépend.

On ne peut cependant pas dire que l'ignorance religieuse soit totale et je n'ai pas pour ma part rencontré d'ouvriers qui n'aient jamais entendu parler de Dieu; mais le peu qu'ils en connaissent ne leur est d'aucun secours au point de vue moral.

Cette ignorance est due certainement à la disparition d'une première instruction religieuse dans la famille et à l'école, car le mal est assez profond et assez ancien pour avoir suscité de nombreuses familles, sinon hostiles, du moins indifférentes et irrespectueuses de la religion.

Il y a aussi insuffisance de l'instruction religieuse et surtout de la formation religieuse dans les œuvres : catéchismes, cercles, écoles libres; un enfant est jugé digne de sa Communion solennelle, qui pour la plupart est le terme de toute formation religieuse, lorsqu'il sait le mot à mot du catéchisme. Mais cela, c'est le résultat d'une bonne mémoire qui peut fort bien ne pas correspondre à la moindre étincelle d'amour de Dieu. Ne susciterait-on pas de résultats plus profonds et plus durables en enseignant et en développant davantage l'Évangile? La religion ne serait-elle pas mieux pratiquée si elle était plus aimée, et ne serait-elle pas plus aimée si l'Évangile était plus connu?

Il y a quelques mois, ayant eu l'occasion de donner un peu d'instruction religieuse à une jeune ouvrière, nous partagions nos entretiens entre l'étude du catéchisme et un peu de lecture de l'Évangile avec commentaires. Or, un jour, en terminant, je crois bien, la parabole de l'enfant prodigue, elle me fit cette réflexion significative : « Oh! le catéchisme c'est moins intéressant, tandis que ça c'est beau! » Pourquoi cela, sinon parce que Dieu se montre toujours dans les pages de l'Évangile à l'âme de bonne volonté, à la plus humble, à la plus simple, comme à la plus instruite?...

. . . . . .

2e Réponse : *Elle émane d'un militant Jociste. Nous la publions presque intégralement, en lui laissant tout son accent concret et direct.*

Je ne puis répondre en particulier à chaque question séparée. La vie de chaque individu groupe en elle-même tout l'ensemble des questions traitées.

Je vous présente l'analyse directe des sujets les uns après les autres.

Si l'on considère le fait brutal, il en résulte :

Que sur 16 cas nous avons 14 personnes ayant reçu le baptême, 2 non baptisées. Sur ces 14 premières, une seule pratique.

Ménages d'ouvriers

Prenons parmi toutes ces familles un ménage et voyons quelles sont les influence qui l'ont éloigné de la pratique religieuse.

Ces gens ont beaucoup souffert. Le caractère intelligent du mari l'a poussé vers les conceptions libres-penseuses — et anticléricales; considérant les biens de cette terre comme seuls existants : selon lui, l'intelligence pourvoit à tout. Et Dieu? La Science finira bien par prouver que c'est une illusion et que nous sommes animés par une force toute matérielle, comme l'électricité met en marche un moteur. Si l'on ajoute à ceci certains courants d'idées, créés par d'autres membres de la famille aux idées plus ou moins protestantes, on voit où va la vérité.

Peut-être que de temps en temps une lueur d'espoir en une autre vie vient à leur cœur! Mais il leur semble que c'est une faiblesse...

Prenons un 3e sujet. Une famille très honnête, à ma connaissance.

J'ai l'occasion de discuter avec le mari. Il considère les curés comme de braves gens. Mais la mauvaise conduite de certains papes et de certains prêtres prouve l'inefficacité de la pratique religieuse. Les richesses de l'Église!... alors que le Christ est né dans le dénuement... Donc c'est inutile d'aller à l'église; les curés, c'est une association de... commerçants. Croire à Dieu... sa conscience ne s'y refuse pas. On peut admettre les Évangiles; d'ailleurs ils renferment la vraie morale. Il déplore que beaucoup de catholiques et de prêtres reflètent si mal la pensée du Christ.

4e sujet : Une femme repose sa haine de la religion sur les mauvais traitements subis en pension de la part des bonnes Sœurs, au moment de la séparation de l'Eglise avec l'État. Certaines manœuvres de ces dites religieuses ont ainsi retourné contre la religion cette âme, qui voit maintenant les enseignements religieux comme une chose hypocrite, faite pour plier et dominer les cœurs aux volontés du Pape et des ecclésiastiques.

La lecture de certains journaux comme *Le Quotidien*, *L'Œuvre*, *Le Progrès civique*, achève de mettre cette âme dans l'erreur.

5e sujet : Je n'ai pu entrer en discussion avec cette personne, laissant chacun penser ce que bon lui semble. Il ne veut critiquer personne. Il n'a aucune pratique religieuse. Sa vie semble droite et il aime à rendre service. Il paraît, malgré tout, espérer en une vie future.

6e sujet : Gens aisés, mais simples. Pratique religieuse jusqu'au mariage, du côté de la femme. Ensuite laisser-aller. Ils font baptiser leur fille unique, selon les traditions familiales (les parents sont enfants de cultivateurs); Première Communion avec 40 personnes (à noter : sur 40, 5 étaient des catholiques pratiquants).

La mère va à la messe le jour des Rameaux et à la Toussaint. De la part du père, les raisons d'antipathie religieuse? Il n'en a pas. Bon de son naturel. Honnête et serviable, cela semble lui suffire.

Prenons le cas du ménage non baptisé.

Il serait trop long d'énumérer l'enfance malheureuse de ces deux personnes qui ont à l'heure présente 50 ans. Leurs parents étaient de mauvaise conduite. Ils furent élevés par les grands-parents, et un peu au hasard des circonstances.

Ils se marièrent dans la misère. Ils eurent 2 enfants qu'ils élevèrent honnêtement. Le mari est actuellement président d'une mutuelle; son souci est d'aider plus malheureux que lui. J'ai eu l'occasion de m'entretenir avec lui au sujet religion. Il a paru me dire que je me laissais berner par les

curés. On n'a pas besoin de religion pour vivre. Du moment qu'on fait son devoir, ça suffit : on peut mourir content. Dans la société, il y a ceux qui possèdent et qui jouissent à leur gré, et ceux qui vivent péniblement de leur travail, comme lui. Il dit que nous devons nous unir pour ne pas nous laisser dévorer par les gros.

La vie éternelle lui semble ridicule. Il croit que la justice doit s'établir ici-bas.

Les jeunes travailleurs.

Je vais maintenant prendre le cas de deux jeunes travailleurs.

Le premier (17 ans) est fils d'une famille, catholique par habitude. Il y a un crucifix dans la chambre, et c'est tout.

Il considère l'Église et le Pape comme une bande de farceurs. Comme j'ai eu le bonheur de m'entretenir avec lui, je l'ai fait causer. Je lui fis la remarque suivante, dès qu'il m'eut adressé un mot : « Tu dois lire *L'Œuvre*. » Il me répondit « oui » d'un air étonné. Ses arguments sentaient La Fouchardière. Voilà où se puisent les vérités sur la religion !

Pour le deuxième jeune, l'évolution en est longue. L'influence de l'école, les réflexions de son père, l'éloignent de la religion jusqu'à 15 ans 1 2. Il fut baptisé en cachette du père, mais la mère réussit à lui faire faire sa Première Communion. Le jeune garçon entre en apprentissage à 13 ans 1 2, un an après la mort de son père. A l'usine, il fait un apprentissage avec un contremaître communiste. A l'heure du déjeuner, il digère les colonnes de *L'Humanité*. Ceci pendant près de trois ans. Mais, à côté des bobards entendus à l'école contre les enseignements du catéchisme appris à contre-cœur, il éprouve un malaise. Tout se brouille en son esprit. Il cherche à situer où est la vérité. Il veut savoir pourquoi il est sur cette terre. Pourquoi cette aspiration au bonheur parfait qu'on ne peut satisfaire pleinement ici-bas? Qu'est-ce donc que l'Église, Jésus-Christ, les Apô-

tres, les saints, le Pape? D'où vient que tant de peuples croient en Dieu?

Pendant trois ans, il est en proie à une lutte intérieure. La crise de puberté rend l'état pire. Il cherche la vérité. Où? Il écoute par la T.S.F. les sermons de carême de Notre-Dame : ceux du R.P. Lhande. Il voudrait se dépenser au service de ses frères de travail. Les doctrines communistes et socialistes ne répondent pas complètement à ses aspirations généreuses.

Il ne fallait qu'un coup de la grâce pour faire jaillir la foi dans son âme.

Une mission a lieu dans la paroisse voisine de sa demeure. Sa sœur, revenue à la pratique religieuse quelques mois auparavant, l'invite à y aller. La curiosité, le désir de savoir, le font fléchir. Il y va avec l'idée qu'il va découvrir des déficiences que son professeur lui a inculquées. Trois semaines passent. Ces conférences le passionnent. Il se sent prêt à accepter la religion que sa mère a essayé de lui donner.

Il prie ardemment que Dieu l'éclaire. Il saisit toute la beauté de la religion. C'est la fête de la Toussaint : il fait une confession générale, et il lui semble que l'avenir est possible. Plusieurs fois, il avait eu l'idée de se suicider si sa mère venait à mourir. Il a fait du chemin depuis, il est dirigeant dans une fédération jociste.

Pour le dernier cas, je prends un ensemble de jeunes ouvriers devenus communistes.

Les uns ont fait leur Première Communion, d'autres ignorent les enseignements de l'Église. Le milieu du travail a eu vite raison de leur faible bagage religieux. Les enseignements du catéchisme (2 heures par semaine pendant deux ans) ne peuvent faire face aux difficultés de la vie entre 12 et 20 ans (la puberté, l'ambiance de l'usine, les erreurs qui abondent sur l'amour, le flirt, la promiscuité, etc...). Si l'on ajoute à cela la conversation des ouvriers adultes sur la religion, plus la lecture de quotidiens révolutionnaires, on voit que c'est tout un ensemble de circonstances qui plongent les jeunes dans l'immoralité et par là les éloignent de la religion. Ils

l'abandonnent, au moment où ils en avaient besoin pour résister au milieu subversif.

Je peux donc, à la suite de ces faits, résumer tous les éléments qui détruisent le sentiment religieux, tant chez les jeunes que chez les adultes.

Il est à remarquer, selon mon jugement, que les jeunes, quand ils sont éclairés sur la véritable figure de la religion adaptée à leur vie de tous les jours, sont étonnés.

Pour les adultes, certainement bien des réticences tomberaient, si les catholiques pratiquants qui les entourent faisaient un apostolat quotidien, s'ils mettaient un peu d'unité dans leur vie, vie sociale et vie religieuse, un peu de logique dans leur conduite, dans leurs lectures.

NOTES ET RÉFLEXIONS

La contribution de la Suisse aux Missions catholiques

Il n'est pas de meilleur réconfort pour l'Église, dans les inquiétudes de l'heure présente, que le progrès fait par ses Missions en pays infidèles, ce qui répond à l'intérêt toujours croissant que prennent les catholiques de tout pays à l'expansion de l'Évangile. Non seulement de vieilles nations missionnaires comme la France voient, en dépit de la crise économique et des difficultés apportées au recrutement des pionniers de la foi, leur action durer et grandir ; mais ce qui n'est pas moins digne d'être connu et proclamé, c'est la part de plus en plus considérable que prennent à l'évangélisation des infidèles de petits pays où les catholiques ne forment qu'une minorité, et où par conséquent leurs soucis et leur dévouement risqueraient d'être absorbés par l'œuvre de préservation et de conquête intérieures. On sait quel magnifique rang tient la Hollande depuis un siècle. Mais tous doivent aussi applaudir au travail qu'opère, surtout depuis la fin de la guerre mondiale, une nation deux fois plus petite, la Suisse, où, sur un peu plus de quatre millions d'habitants, il n'en est que dix-sept cent mille qui professent la vraie foi.

Or, au milieu de cette année 1934, la Suisse possédait huit évêques missionnaires (dont cinq en exercice), deux cent cinquante et un prêtres dans les missions, cent huit frères et six cent quatre-vingt-douze religieuses, ce qui est une proportion remarquable. Ces chiffres sont donnés par M. le Chanoine Bossens, de Fribourg, directeur national de l'Œuvre de la Propagation de la Foi, dans l'*Annuaire mission-*

naire catholique de la Suisse (1), publié par l' « Association académique missionnaire » érigée depuis plusieurs années parmi les étudiants universitaires de Fribourg. C'est à cette intéressante brochure, qui mériterait bien d'être lue en France et partout, que nous empruntons les détails qui suivent.

Dès le haut Moyen-Age, le pays qui devait être la Suisse a été missionnaire, grâce à ses grandes abbayes bénédictines. Einsiedeln, qui fête actuellement son millénaire, eut la gloire, au Xe siècle, de compter parmi ses fils saint Wolfgang, dont l'action a été puissante pour la conversion des Hongrois. C'est de ce monastère et de celui d'Engelberg qu'est sortie au XIXe siècle la florissante congrégation bénédictine suisse-américaine, à laquelle beaucoup d'Indiens des États-Unis doivent la connaissance de la foi. La Congrégation allemande de Sainte-Odile, toute consacrée aux Missions, contient beaucoup de bénédictins suisses, dont trente prêtres, et, après les bouleversements de la grande guerre, c'est à eux, qui avaient sauvé les missions de l'ancienne Afrique Orientale allemande, qu'ont été confiées les deux « abbayes nullius » de Ndanda et de Paramiho, dont les chefs sont évêques. Dans un autre pays de mandat, le Cameroun, où le catholicisme fait des progrès si rapides sous l'action des missionnaires du Saint-Esprit, ce sont actuellement des moines d'Engelberg qui dirigent le séminaire fondé pour les deux vicariats, lequel possède déjà ses quarante-cinq étudiants noirs.

Les Capucins suisses ont hérité d'une autre mission des anciennes colonies allemandes, le vicariat apostolique de Dar-es-salaam, qui, après les épreuves de la guerre et du transfert, prospère aujourd'hui sous leur direction. En face,

(1) *Katholisches Missions-Jahrbuch der Schweiz 1934 — Annuaire missionnaire catholique de la Suisse*, publié par l'Association académique missionnaire de Fribourg, 168 pages in-8°, Imprimerie Saint-Paul, Fribourg. — Les articles et rapports sont les uns en allemand, les autres en français, et ceux qui concernent les missions elles-mêmes rédigés par des membres des Instituts qui s'y consacrent.

dans l'Océan Indien, une autre mission plus ancienne des mêmes religieux, les Iles Seychelles, forme depuis 1892 le diocèse du Port-Victoria, où presque toute la population est catholique.

Depuis 1921, l'Helvétie possède à son tour une Société des Missions Étrangères (dite de Bethléhem, ou d'Immensee) qui a reçu la charge il y a huit ans de la mission de Tsitsikar (Heilungkiang) en Mandchourie, détachée du vicariat de Kirin et récemment érigée en préfecture apostolique. Depuis que cette vaste contrée d'Extrême-Orient est devenue pomme de discorde entre la Chine, le Japon et la République des Soviets, le champ d'apostolat a été labouré et ravagé par toutes les misères : invasion de l'armée nipponne, raids des bandes organisées de brigands, inondations, choléra, typhus. Au milieu de quoi les missionnaires de Tsitsikar ont étendu sans cesse leur activité, fondant cathédrale, collège, séminaire, soignant blessés de guerre et victimes des épidémies, abritant les populations fugitives, s'occupant aussi des réfugiés russes, visitant même et convertissant quelquefois les bandits prisonniers et condamnés à mort. Bref, leur œuvre a excité les plus vives sympathies et l'admiration des indigènes et des Japonais, comme de tous ceux qui la connaissent. Elle a reçu le baptême du sang lorsque, l'an dernier, le Préfet apostolique, Mgr Eugène Imhof, qui rapportait de Rome espoirs et encouragements pour sa mission, a péri dans un accident de chemin de fer causé par un attentat des malfaiteurs.

En Hindoustan, l'un des apôtres les plus méritants de l'époque récente a été un religieux suisse de l'Ordre des Carmes déchaussés, Mgr Aloys Benziger, actuellement archevêque d'Antinoé, qui fut évêque de Quilon de 1905 à 1930 et fit de son diocèse une des plus florissantes chrétientés des Indes; avant de le quitter, l'évêque carme eut la joie de recevoir dans l'Église le célèbre prélat jacobite Mar Ivanios et son coadjuteur Mar Theophilos, qu'ont suivis plus de dix mille de leurs coreligionnaires.

Des chanoines de Saint-Maurice en Valais tiennent aujour-

d'hui le grand collège de Bangalore. Dans le centre de l'Asie, au milieu des rudes montagnes qui séparent la Chine du Tibet, des chanoines du Grand Saint-Bernard ont entrepris l'œuvre audacieuse de fonder un hospice pour voyageurs, comme celui qu'ils ont dans les Alpes, pour s'ouvrir, quand le voudra la Providence, la terre jusqu'ici inaccessible des Lamas.

Beaucoup d'autres instituts missionnaires, Jésuites, congrégations de Marianhill dans l'Afrique australe, du Sacré-Cœur d'Issoudun, de Saint-François-de-Sales d'Annecy, Missions étrangères de Paris — et j'en omets une dizaine —, comptent beaucoup de membres suisses et surtout un nombre très considérable d'aspirants. Ainsi l'apostolat de l'Helvétie s'étend sur la terre entière. Il faudrait parler encore des religieuses des congrégations les plus variées qui aident les missionnaires sur tous les continents; elles approchent de sept cents, et nous nommerons seulement les Franciscaines de Tübach, les Sœurs de Sainte-Croix de Menzingen et d'Ingenbohl, celles de Baldegg; il y a encore, dans les congrégations internationales, beaucoup de Filles de la Charité, des Franciscaines missionnaires de Marie, des Bénédictines, des Dominicaines, et combien d'autres! Ce sont encore les Sœurs infirmières de Sainte-Anne de Lucerne, des infirmières laïques en Nigérie.

Un honneur qui jusqu'ici appartient exclusivement à la Suisse, parmi les dévouements laïques pour l'œuvre de l'Évangile, c'est d'avoir fourni aux Missions un aviateur professionnel, Hans Marti — un nom à inscrire en lettres d'or au martyrologe, — qui avait mis sa grande expérience de la navigation aérienne au service de la Préfecture apostolique de Gariep, dans l'Afrique du Sud, et s'était installé dans ce lointain pays avec sa jeune femme. La Providence a permis qu'il fût cette année même victime d'un accident mortel dans l'essai d'un nouvel appareil. Il viendra certainement des successeurs à ce premier homme de l'air qui soit mort en service pour la foi catholique.

L'activité des missionnaires suisses n'est pas tout ce qui

fait honneur dans cet ordre à la petite nation alpestre. Dans l'Œuvre de la Propagation de la Foi elle occupe le huitième rang, avant plusieurs nations catholiques beaucoup plus grandes. Celle de la Sainte-Enfance y fleurit également. L'Œuvre de Saint-Pierre Apôtre pour le développement du clergé indigène en pays de missions, fondée par une généreuse dame normande, n'ayant pu obtenir en France la reconnaissance légale, l'obtint à Fribourg en 1902, par l'influence de l'homme d'État bien connnu Georges Python, et cette ville en fut d'abord le siège social; depuis elle est devenue, avec les deux précédentes, une des trois grandes « Œuvres Pontificales ». La Suisse a pris à sa charge les frais d'éducation et d'études de nombreux séminaristes, grands et petits, d'Asie et d'Afrique; elle a adopté collectivement 1160 jeunes aspirants au sacerdoce, du rang desquels dix-sept prêtres sont sortis en ces trois dernières années. L' « Unio cleri pro missionibus », née en 1912 en Allemagne, est très répandue dans les divers diocèses helvétiques. Il existe une association pour les soins médicaux des missions qui compte neuf cents membres; grâce à elle, trois femmes-médecins iront bientôt porter leur dévouement dans les pays infidèles. A Fribourg, l' « Œuvre de Saint-Justin » a été fondée par M. le chanoine Charrière pour recevoir les étudiants universitaires venus de pays infidèles, de l'Extrême-Orient surtout, quelle que soit leur religion; parmi eux l'on a eu la joie d'en voir plusieurs venir au baptême; en moyenne une cinquantaine d'étudiants asiatiques passent à ce foyer d'hospitalité chrétienne pendant les vacances d'été; cette œuvre projette une fondation en Chine même, à Nankin. Citons encore la « Miva » Suisse, qui a pour but de favoriser les moyens de communication les plus modernes entre missions; à elle se rattachait le regretté pilote H. Marti.

Le tableau ne serait pas complet si nous ne mentionnions les œuvres de presse, livres, bulletins, almanachs, ni surtout ce fait encourageant entre tous : l'existence, à côté de l'Association académique missionnaire fribourgeoise, d'œuvres fondées pour les Missions dans tous les collèges et pen-

sionnats catholiques du pays. L' « Annuaire » se termine par un grand nombre de lettres et de rapports qui montrent le zèle de la jeune génération helvétique pour l'expansion du catholicisme dans notre univers déchiré, que le Christ-Roi mène pourtant mystérieusement à ses fins miséricordieuses.

Le premier pays qui se soit donné ardemment à l'apostolat missionnaire des temps modernes, et qui y tient encore la première place, c'est la France ; mais les meilleurs catholiques français, et ceux des autres nations puissantes, ne peuvent être que stimulés dans leur zèle à la lecture de tout ce que fait un petit pays comme la Suisse, à minorité catholique, pour répondre à l'ordre du Sauveur : « Allez, et enseignez toutes les nations. »

E. Bern. Allo, O. P.,
professeur à l'Université de Fribourg.

Imagerie du Curé d'Ars

Voici un livre savoureux, qui se lit avec agrément et profit. On a plaisir à le recommander. M. Joseph Jolinon est un auteur dru, vivant, bien enraciné dans son terroir : de fortes traditions de race et de sol nourrrissent son œuvre, où s'épand une générosité qui n'est pas feinte. Or le grand-père de l'écrivain était de ces paysans qui, il y a quasi un siècle, entouraient d'une vénération que l'Église devait par la suite consacrer, le saint curé de ce petit pays inconnu : Ars.

« De temps à autre, quand le besoin le tourmentait, il plantait là tout souci, partait le samedi à la pique du jour, traversait à pied quinze lieues de montagne et cinq de plaine, passant de Charolais en Beaujolais, arrivait à Ars, attendait son tour de confession, passait la nuit à se purifier, communiait de la main de celui que le peuple, toujours en avance, appelait déjà le Bienheureux, se remettait en route immédiatement, réapparaissait chez lui le lundi matin, *avec le soleil*, et relatait ce qu'il avait vu. »

C'est au nom de son grand-père, en quelque sorte, que M. Joseph Jolinon a écrit cette *Imagerie du Curé d'Ars* (Rieder); chaque chapitre est une veillée, au cours de laquelle le vieux raconte la vie du saint personnage. Le procédé est délicat et veut être manié avec prudence : faute de quoi il tourne aisément au poncif. M. Jolinon s'en est fort bien tiré et son livre est juste de ton.

L'auteur se formalisera-t-il si je lui dis cependant que ce qui m'a le plus frappé dans son ouvrage, c'est le chapitre où il cite des fragments des Sermons du Saint? Non, bien sûr : il a écrit son livre pour cela, pour faire connaître cette figure. Rien de littéraire, rien d'apprêté dans cette éloquence rustique et familière. Mais que de vérités!

Voici un passage sur les chrétiens :

« Nous ne tenons au christianisme que par une foi morte; et nous ne semblons croire en Jésus-Christ que pour l'outrager davantage et le déshonorer... Que votre religion est belle, si vous faisiez ce qu'elle commande! »

Voici sur la possession de la fortune.

« Qu'il est difficile que le riche se sauve! Pourquoi, direz-vous? Pourquoi, mes frères, le voici : 1° parce que la personne qui est riche est pleine d'orgueil, il faut que tout plie devant elle; 2° parce que les richesses nous attachent à la vie présente, nous voyons chaque jour le riche craindre la mort; 3° parce que les richesses éteignent tous les sentiments de compassion pour les pauvres. Elles sont un instrument qui fait marcher les autres passions. »

Même sur les sujets les plus simples, sur cette morale quotidienne que si souvent l'on enfreint, le saint d'Ars dit les choses les plus vraies.

« Les vols les plus communs se font dans les ventes et les achats. Entrons dans le détail. Quand vous portez vendre vos denrées, on vous demande si vos œufs ou votre beurre sont frais, vous vous empressez de répondre oui, et vous savez très bien le contraire. Pourquoi le dites-vous? Mais pour voler. Quelquefois ce sera un cordonnier qui emploiera un mauvais cuir et du mauvais fil. Ou encore un tailleur qui gardera un morceau d'étoffe... »

« Si nous nous tournons du côté des maîtres, nous ne manquons pas d'y trouver des voleurs. Combien ne donnent pas ce dont ils sont convenus avec leurs domestiques, qui, voyant arriver la fin de l'année, font tout leur possible pour les renvoyer, afin de n'avoir point à les payer! »

Voilà au moins un homme qui ne mâche point ses mots. Et ne doit-on pas avoir de la gratitude envers M. Jolinon de s'être fait l'interprète de ces toujours bonnes leçons?

D. R.

A TRAVERS LES REVUES

Problème religieux

Nous relevons souvent les vilenies de la presse. C'est justice de souligner ce qu'on y trouve de juste et de noble.

Dans le numéro du 6 octobre de **Comœdia**, nous trouvons ces lignes de M. Gabriel Boissy, auxquelles nous ne pouvons que souscrire :

... C'est l'évidence même — ce qui nous permet d'examiner ici la situation spirituelle de notre pays — que depuis longtemps déjà le problème politique et ses solutions sont dépassés.

M. Charles Maurras comme M. Doumergue auront beau dire : les remèdes politiques, — changement de constitution ou même de régime, — seront désormais inefficaces. Le virus est entré dans l'âme. C'est-à-dire qu'il faut changer d'âme, se forger une âme aux feux d'un nouveau soleil ; — après quoi celle-ci, selon ses besoins particuliers, se bâtira un régime politique, qui ne reconstituera rien de ce qui fut mais, comme il en est ailleurs, aura sa nature propre.

Car, loin d'être inexacte, notre définition du mal moral dont nous souffrons n'a besoin, dans le même sens, que d'être renforcée. Il faudrait dire, en effet, que le problème est religieux.

Jusqu'ici c'est parfait. La suite est à prendre avec beaucoup de réserves :

Les religions se sont éteintes. Là où elles subsistent, elles se métamorphosent, substituant un caractère nouveau, des racines différentes aux racines, aux caractères anciens.

Voilà pourquoi — ce que peu de gens discernent encore — le fascisme, l'hitlérisme, le léninisme, *entés tous sur souche politique*, prennent de plus en plus un caractère religieux.

Capitale transformation. Nous sommes à un carrefour séculaire. Et ce n'est pas en quelques lignes que l'on peut aborder l'examen de la mission de la France dans la création de cette nouvelle mystique par quoi l'homme va tenter de se suffire de l'homme.

« Une nouvelle mystique par quoi l'homme va tenter de se suffire de l'homme », ici, nous n'en voudrons jamais : c'est une solution pseudo-religieuse à un problème religieux (car la religion de l'homme n'est pas une religion, la religion étant révérence et rattachement à un être supérieur). M. Gabriel Boissy prévoit une solution fausse au problème, mais il a le mérite d'avoir posé le problème.

*
* *

Aimer

Dans ce même numéro, un article de morale d'une très grande élévation. Sous la rubrique « La Vie des Femmes » il est signé de Mme Blanche Messis et s'intitule : *Rendre la vie au mot aimer*.

... Aimer...

Il n'y a guère de mot plus galvaudé. Il sert à tout, il sert pour tout. On veut, par lui, justifier les plus néfastes égoïsmes, excuser les gestes qui sont le plus opposés à sa signification, expliquer même des actes de haine et d'amour-propre blessé qui sont en même temps les plus stupides non-sens : « Il ne m'aimait plus, je l'ai tué... »

Aimer. De ce mot, chargé de sève active, jeune comme le premier matin sur le monde, rayonnant de radiations secrètes et puissantes, fort de cette force magique qui déplacerait des montagnes, on a fait, trop souvent, la basse excuse des plus basses misères.

... Si nous faisions un rêve?

... Un mot, qui synthétise tout le bonheur humain s'est soudain dépouillé de toute la gangue terne et boueuse où les appétits et les égoïsmes l'avaient enfermé. Et voici que les femmes ne savaient plus le voir différent de ce qu'il était, nulle ne pouvait le voiler, l'enrober de mensonge, le plier à sa conception personnelle.

Est-ce donc cela, aimer? Était-ce ce volontaire abandon de soi-même à tout ce qui souffrait, à tout ce qui nous appelait?

Et fallait-il si peu de chose, au fond : ce tout petit, mais constant oubli de soi, pour réaliser tant de bonheur?

Et d'abord, nombre de mères s'apitoyèrent sur elles-mêmes en comprenant que leur enfant n'était pas créé pour elles, mais elles pour lui..., et des solitaires, parmi les plus dépourvues, s'indignèrent de ne plus devoir envier les foyers heureux...

Elles comprenaient qu'aimer c'est accepter tous les sacrifices, et que l'amour ne trouve son expression véritable que dans le renoncement. Et chacune se reconnaissait, se reconnaissait nouvelle parce qu'une pureté nouvelle était en elle. Chacune se sentait soudain innombrablement riche parce qu'elle était dépouillée du désir de toute possession.

... Et les femmes, enfin, savaient aimer; la mièvrerie pleurnichante de beaucoup s'était transformée en bonté fière et volontaire; toute leur pensée n'était plus que tendresse, et leur tendresse pansait les plaies du monde. L'envie et la haine fuyaient la terre, devant la douceur et la joie qui se donnaient la main...

Un rêve, sans doute. Pour le voir se réaliser, est-il bien nécessaire d'attendre que la voisine commence? Ne pouvons-nous extirper de notre front la mauvaise pensée qui nous ferme obstinément tout horizon : « Pourquoi serait elle heureuse, et pas moi?... » Et si nous consentions à chercher le vrai visage du bonheur?...

— Mais non, ce n'est pas un rêve. Car en lisant ces lignes nous attendions qu'on prononce un nom, le nom de Celui qui seul peut donner la force d'aimer d'une façon aussi paradoxale, Celui sous les traits de qui nous trouverons « le vrai visage du bonheur ».

PHILOSOPHIE

A.-J. MAYDIEU. O.P. *« N'appelez personne votre maître. »*

Le dialogue reprend entre notre philosophe et son interlocuteur : et la question se pose d'une philosophie qui voudrait être vivante en restant fidèle à la doctrine de saint Thomas.

JACQUES MARITAIN. *La Philosophie de la Nature.*

Un problème de première importance qu'il est nécessaire de résoudre si l'on veut voir clairement les relations de la philosophie avec les sciences de notre époque. M. Maritain est un des premiers à l'avoir posé. Il en propose dans cet article, à la fois doctrinal et historique, une solution dont les grandes lignes demeureront, quels que soient les compléments que d'autres proposeront par ailleurs.

A.-J. MAYDIEU, O.P. *Chronique de Philosophie.*

Quatre livres.

ÉM. DERMENGHEM. *Sur l'Angoisse métaphysique.*

Un Essai de « philosophie de la philosophie », par H. Pirenne.

« N'appelez personne votre maître »

« Voyez, reprit mon contradicteur, voyez comme la réalité contredit vos paroles. Vous vous êtes efforcé de me démontrer dans nos précédents entretiens le droit et même la secrète exigence des croyants à suivre la lente progression de la pensée humaine... et à la vérité depuis sept siècles déjà votre philosophie est arrêtée : vous en restez, au moins pour la plupart, à la scolastique de saint Thomas, et votre seul souci est de voir combien s'écartent d'elle ou combien lui ressemblent nos modernes discours...

— Je pourrais vous répondre que si le philosophe chrétien est tenu de ne pas totalement ignorer une philosophie que l'Église a bien voulu conseiller, il n'en reste pas moins libre, dans la mesure où il croit trouver ailleurs une métaphysique plus vraie, de suivre la route de son choix, ou même d'en tracer une nouvelle à son usage. Mais je veux vous faire la partie belle. Ne parlons que de ceux qui ont gardé pour saint Thomas d'Aquin un attachement très fidèle, non seulement parce qu'il s'est penché sur leurs premiers pas dans la sagesse, mais surtout parce qu'ils croient avoir appris de son enseignement à découvrir ce qui est au plus intime de leur vie d'intelligence : ne voyez-vous pas cependant combien

entre eux-mêmes ces disciples restent divisés ? Sous cette même lumière, de multiples problèmes ne sont pas encore résolus, et les grands mystères sont pressentis de façons différentes.

— Ce ne sont là que disputes d'école, de disciples qui ne prétendent à autre chose qu'à une fidélité plus grande aux paroles de leur maître.

— Mais c'est cette fidélité même qui les oblige incessamment à revenir sur les problèmes qu'il avait déjà résolus. « La connaissance de l'homme est en un perpétuel devenir ! » De qui est cette parole ? Vous ne vous en doutez pas. De saint Thomas lui-même.

Depuis six siècles qu'il est mort sa voix nous avertit que d'autres problèmes se sont posés, que ceux qu'il avait résolus se posent de nouveau en termes différents. La vérité a progressé... et nous devons la suivre. En rester à son enseignement, ce serait le trahir, car lui-même nous répète : « Ce n'est pas ce que les hommes ont dit qui importe, mais la vérité. » Si même, et je pense que c'est le cas le plus fréquent, nous trouvons à ces nouveaux problèmes les solutions qu'il avait posées anciennement, il faut cependant les retrouver, car sa voix se fait de nouveau entendre : « Dans la spéculation, l'argument d'autorité est le plus faible de tous... »

— Ce sont là paroles en passant, auxquelles vous donnez une importance qu'elles n'ont pas...

— C'est là l'expression la plus profonde de sa pensée vitale. Certes, il savait, pour l'avoir souvent pratiqué, que notre pensée s'éveille dans un dialogue avec les sages qui nous ont précédés, mais il savait aussi que son travail ne peut s'achever que dans la réflexion personnelle. La vérité ne saurait être un simple accord avec un écrit purement humain. Elle est adéquation à ce qui est. *Et par là entendez que d'une part le philosophe doit se plier à la réalité objective telle qu'elle se présente, et que d'autre part, pour la juger, il n'a pas d'autre ressource que de faire appel à ses évidences, hiérarchisées sous la lumière des premiers principes qui expriment la loi de* ce qui est. *Le disciple peut bien apprendre du*

maître à regarder, mais pour posséder la vérité que celui-ci lui montre, il lui faut faire effort personnel, et ne demander lumière qu'à son intelligence. Ou bien qu'il renonce à être philosophe. C'est de cette façon que saint Thomas est notre maître. Son aide est immense, et nous le reconnaissons, mais en dernier ressort les seules lois de notre progression sont la réalité et notre intelligence qui s'efforce de l'acquérir, et de pénétrer chaque vérité, que l'homme au cours des siècles peut découvrir.

— Et voyez, comme au moment où vous croyez triompher vous vous proclamez vous-même vaincu. Votre philosophie n'a d'autres lois, dites-vous, que ce qui est, *la réalité d'une part et votre intelligence capable d'en saisir les principes ? Mais c'est cela même qui est en question pour nous : le problème que nous posons sans cesse, vous n'acceptez pas de le poser, parce que vous prenez au départ les positions de votre maître.*

— Laissons de côté le départ pédagogique de la philosophie. Vous m'accorderez sans peine que tout enfant a besoin d'un maître pour apprendre. Mais après ? Une fois compris ce qu'est la métaphysique, pourquoi ne vous suivrai-je pas dans les problèmes que vous soulevez ? Oui, nous pensons qu'il y a une vérité, c'est-à-dire une réalité et des principes qui la font connaître. Mais nous ne le pensons pas parce qu'on nous l'a dit, *mais parce que* nous le voyons. *Nous pensons comme vous que l'intelligence doit être autolucidité, et à son principe, plus encore que dans ses conclusions, se juger elle-même et se voir elle-même vraie. Pourquoi alors ne vous suivrions-nous pas dans ces questions que vous posez ? Nous n'avons que deux exigences auxquelles vous devez souscrire : la première est que la position n'inclue dans ses termes aucune solution, — la seconde est que vous poursuiviez la recherche jusqu'au bout. Dans ce cas, nous sommes sans crainte : nous retrouverons ensemble la lumière qui fait notre fermeté. Au début de notre vie d'écoliers, nous avons admis comme de sages disciples l'enseignement de notre maître, mais toute l'ambition de saint Thomas d'Aquin est*

de nous apprendre à voir par nous-mêmes, tandis qu'il disparaît derrière la vérité....

— Alors — et mon ami se mit à sourire — si vous gardez dans votre recherche une telle liberté, je ne vois pas pourquoi vous parlez de saint Thomas d'Aquin.

— A certains jours, c'est en effet inutile. Ce n'est pas parce qu'il nous l'a enseignée que la vérité nous est chère, mais bien parce qu'il nous amène à la vérité, que nous aimons son enseignement. Aussi bien, souvent est-il vain de mentionner son nom. Recherchons la vérité et montrons-la, c'est la meilleure façon de lui être fidèle. Mais parce que cette attitude de total effacement et d'humble soumission à ce qui est *n'est point si fréquente parmi les sages de notre temps, qu'elle semble même avoir été unique, si, parmi les penseurs que l'on aime à citer pour rendre vivant et concret le progrès de la pensée, on omettait de parler de saint Thomas d'Aquin, c'est la lumière venant de l'être même qui serait voilée. Quand nous parlons de lui, ce n'est pas lui que nous défendons, c'est la liberté de l'esprit qu'il a voulu servir, car seule la vérité nous libérera.* »

A.-J. MAYDIEU, O. P.

La Philosophie de la Nature [1]

(Philosophie et Sciences)

I

Le débat de la philosophie et des sciences se ramène à un problème central : celui de la philosophie de la nature. Doit-il exister une philosophie de la nature distincte à la fois de la métaphysique et des sciences particulières? Quels sont ses traits caractéristiques, sa nature et sa définition, son esprit? Ces questions sont d'ordre assez technique, vous excuserez l'aridité de l'exposé auquel elles vont m'obliger. Elles ne sont pas faciles, parce qu'elles nous arrivent chargées d'implications et de complications historiques. La philosophie de la nature, n'est-ce pas ce qu'Aristote appelait la physique? Cette physique ne couvrait-elle pas pour les anciens tout le domaine des sciences de la nature? La ruine des explications aristotéliciennes des phénomènes de la nature n'est-elle pas la ruine de la physique aristotélicienne tout entière, — donc de la philosophie de la nature? Et ainsi ce qui doit tenir pour nous modernes la place de la physique au sens d'Aristote, n'est-ce pas la physique encore, mais au sens d'Einstein, de Planck et de Louis de Broglie, ou plus généralement l'ensemble des sciences des phénomènes de la nature, ce que le monde moderne appelait la Science?

(1) Conférence prononcée à Rome, à l'*Angelicum*, le 20 mars 1934.

Voilà les connexions et liaisons de mémoire qui se trouvent engagées, impliquées, dans les questions théoriques qu'il nous faut traiter.

Ces questions ne sont pas faciles, elles sont fondamentales. N'hésitons pas à affirmer qu'elles ont pour la sagesse humaine une importance de premier rang. Ne négligeons pas le problème de la philosophie de la nature. C'est la plus humble, la plus proche du sens, la plus imparfaite des sagesses spéculatives ; elle n'est même pas une sagesse au sens pur et simple du mot, elle n'est sagesse que dans l'ordre des choses mobiles et corruptibles. Mais précisément cet ordre-là est celui qui est le plus proportionné à notre nature pensante. Cette sagesse qui n'est même pas purement et simplement sagesse est la première qui s'offre à nous dans le mouvement progressif et ascensionnel de notre raison ; c'est pourquoi elle a tant d'importance pour nous, — précisément parce qu'elle est au plus bas de l'échelle de la φιλία τῆς σοφίας.

Par où le réel peut-il entrer en nous ? Il n'y a pour nous que deux sources, l'une naturelle, l'autre surnaturelle : les sens et l'Esprit de Dieu. S'agit-il des lumières qui dévalent du ciel, ce n'est pas la métaphysique, c'est la plus haute sagesse, toute spirituelle, qui est première, c'est par là que nous nous ouvrons, que quelque chose entre en nous selon le don de la grâce. S'agit-il des lumières qui montent de la terre, eh bien ! ce n'est pas non plus la métaphysique, c'est une sagesse inférieure, liée à la perception du sens, et strictement dépendante de l'expérience, qui est première, car c'est par les sens que nous nous ouvrons sur les choses, que quelque chose entre en nous, selon notre mode naturel de savoir.

La métaphysique est entre deux, elle ne s'ouvre pas directement, comme le voulaient les platoniciens, sur une intuition des choses divines ; l'intuition dont elle dispose

est au sommet du processus de visualisation ou d'abstraction qui part du sensible. Elle est indépendante en soi, et formellement, de la philosophie de la nature, étant supérieure et régulatrice. Mais matériellement et quant à nous, elle la suppose : non pas achevée certes, mais au moins dans ses positions premières.

II

Comment pouvons-nous nous représenter les premiers moments de la spéculation sur la nature, dont témoigne par exemple l'histoire des présocratiques? L'intelligence est faite pour l'être, la nôtre doit le chercher dans les choses corruptibles. Elle le cherche; et cherchant l'être, elle tombe sur le flux sensible du singulier changeant, sur l'insaisissable devenir. Quelle déception! Héraclite et Parménide s'en scandalisent, chacun à sa façon. Platon aussi, et il se détourne de ce flux trompeur. Avec lui le regard de l'intelligence se reporte sur un monde d'essences séparées des choses, et aboutit ainsi à une métaphysique de l'*extra-réel*, conçue à l'image des mathématiques. Une métaphysique s'ébauche donc; mais une philosophie de la nature? Il n'y a pas, il ne peut pas y avoir de philosophie de la nature dans un système comme celui de Platon. Le monde sensible est livré à l'opinion, à la δόξα.

Mais avec Aristote c'est le génie de l'Occident qui a sauvegardé parmi nous le respect intellectuel de l'être des choses que nous touchons et voyons. Sa métaphysique est une métaphysique de l'*intra-réel*, elle arrache aux choses sensibles, comme étant au centre de leur intimité, la pure intelligibilité de l'être qu'elle dégage en tant même qu'être et désinvestit du sensible. S'il en est ainsi

pour la métaphysique, c'est que l'intelligibilité des choses n'est pas transcendante mais immanente à elles.

Dès lors, le regard de l'intelligence, avant d'atteindre dans les choses de la nature l'être en tant qu'être et sa pure intelligibilité métaphysique, peut et doit saisir en elles une intelligibilité investie dans le sensible ; connaître, non par opinion mais d'une façon ferme et démonstrative, ces choses mêmes que nos yeux voient ; elles ne sont plus maya, mais objet de science. Une connaissance de type scientifique, un savoir proprement dit, une philosophie de l'univers sensible, du changement, du mouvement, du devenir, est possible. Non pas sans doute en tant même que sensible, mais en tant que des centres ou des nœuds d'intelligibilité sont investis en lui. La philosophie de la nature, la Φυσική, est fondée.

Ces choses-là sont devenues pour nous très banales. Mais dans l'instant où de telles découvertes se produisent, quel jaillissement, quelles promesses pour l'esprit humain ! A l'origine de la philosophie et de la science européennes, il y a l'acte de courage intellectuel d'Aristote, surmontant la tentation de découragement et la déception procurée à l'intelligence par le spectacle de la fuite du devenir et par les contradictions des premiers chercheurs.

Vous savez comment les choses s'organisent doctrinalement dans la pensée d'Aristote. C'est la doctrine devenue classique dans l'école des trois degrés ou des trois ordres génériques de visualisation abstractive. Au premier degré, l'esprit connaît un objet qu'il a dégagé du moment singulier et contingent de la perception sensorielle, mais dont l'intelligibilité même implique une référence au sensible. Ce premier degré, ce plus bas degré de l'abstraction scientifique est précisément le degré de la physique, de la philosophie de la nature : il définit le domaine du réel

sensible. Au-dessus vient le degré de l'abstraction mathématique, où l'esprit connaît un objet dont l'intelligilibité n'implique plus de référence intrinsèque au sensible, mais à l'imaginable : c'est le domaine du préterréel mathématique. Et enfin au degré le plus élevé de visualisation intellective, au degré métaphysique, l'intelligibilité de l'objet du savoir est libre de toute référence intrinsèque au sens ou à l'imagination. C'est le domaine du réel transsensible.

Non seulement donc Aristote a fondé la physique ; du même coup il a mis en lumière la différence, d'importance capitale, qui la distingue de la métaphysique. La division des trois ordres d'abstraction est une division analogique, ils ne font pas partie du même genre, ils constituent des genres fondamentalement différents ; ils ne sont pas étagés l'un au-dessus de l'autre dans la même ligne générique, il y a entre eux une véritable hétérogénéité noétique. C'est pourquoi saint Thomas enseigne, dans son commentaire sur la Trinité de Boèce, qu'en l'ordre métaphysique nous ne devons être amenés, comme au terme dans lequel se vérifient nos jugements, ni au sens, ni à l'imagination ; en l'ordre mathématique nos jugements trouvent à s'appliquer dans l'imagination, non dans le sens ; en l'ordre physique c'est dans le sens lui-même que le jugement trouve à s'appliquer. Est c'est pourquoi, ajoute-t-il, il y a péché intellectuel à vouloir procéder de la même façon dans les trois parties de la connaissance spéculative.

La physique ou philosophie de la nature constitue, avec les sciences expérimentales de la nature qui lui sont jointes, un univers d'intelligibilité essentiellement distinct de l'univers métaphysique. Cette distinction doit être regardée comme fondamentale parce qu'elle se rapporte aux premières intuitions de l'être. Nous pouvons

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

saisir intuitivement l'être ou bien en tant qu'être, dégagé dans toute sa pureté intelligible et son universalité, ou bien en tant qu'engagé dans le sensible et particularisé dans la diversité spécifique — tel être et tel autre — du monde du devenir. Cette distinction est liée à la naissance même de la philosophie de la nature.

Mais cette vérité capitale était payée chez les anciens, chez Aristote lui-même et chez les médiévaux, au prix d'une grave faute de précipitation intellectuelle. On ne peut pas dire que les anciens étaient incurieux du détail des phénomènes, mais ils n'avaient pas vu que ce détail des phénomènes exige sa science à lui, spécifiquement distincte de la philosophie de la nature. Pour l'optimisme philosophique des anciens, qui se portait très rapidement à des raisons d'être quelquefois très hypothétiques quand il s'agissait du détail des phénomènes, philosophie et sciences expérimentales étaient un seul et même savoir, toutes les sciences du monde matériel étaient des subdivisions d'une seule et unique science spécifique qui s'appelait *philosophia naturalis*, et à laquelle appartenaient à la fois l'explication de la substance des corps et celle de l'arc-en-ciel ou des cristaux de neige. Et il en sera encore ainsi pour Descartes. On peut dire que pour les anciens la philosophie de la nature absorbait toutes les sciences de la nature, que l'analyse de type ontologique absorbait pour eux toute analyse de type empiriologique.

III

Au terme de la révolution inaugurée par Descartes et Galilée, c'est à une erreur exactement inverse, rançon de grandes conquêtes scientifiques, que nous aboutirons : je viens de dire que les anciens absorbaient les sciences de

la nature dans la philosophie de la nature : les modernes finiront par absorber la philosophie de la nature dans les sciences de la nature. Une discipline nouvelle, d'une fécondité inépuisable, aura fait reconnaître ses droits. Mais cette discipline, qui n'est pas une sagesse, aura supplanté la sagesse, — la sagesse *secundum quid* de la philosophie de la nature et les sagesses supérieures.

Il y a là, au-dessous du plan de la métaphysique, dans le monde du premier degré d'abstraction, un drame obscur qui s'est joué entre Connaissance physico-mathématique et Connaissance philosophique de la nature sensible, et dont les conséquences ont été capitales pour la métaphysique elle-même et pour le régime intellectuel de l'humanité. Ce drame a comporté deux moments principaux : dans un premier moment la connaissance physico-mathématique a été prise pour une philosophie de la nature, pour *la* philosophie de la nature ; dans un second moment elle a exclu toute philosophie de la nature.

Le premier moment a duré deux siècles, de l'époque de Galilée et de Descartes à celle de Newton et de Kant. Préparées par les recherches des grands savants scolastiques du XIVe et du XVe siècle, annoncées et comme prophétisées par Léonard de Vinci et par certains penseurs de la Renaissance, une mécanique, une astronomie, une physique nouvelles ont triomphé au début du XVIIe siècle des explications du détail des phénomènes enseignées sur les mêmes matières au nom, hélas ! de la philosophie d'Aristote. C'était une nouvelle espèce épistémologique, un outillage conceptuel d'un nouveau type qui s'installait dès lors dans la pensée, et qui consiste avant tout à faire du sensible une lecture mathématique.

On peut dire que cette science qui a connu de si grands succès depuis trois siècles consiste en une mathématisa-

tion progressive du sensible, et sa réussite a été surtout admirable en physique. Le type noétique auquel elle répond n'était pas inconnu des anciens, mais ils ne l'avaient décelé que dans des domaines tout à fait restreints et particuliers comme celui de l'astronomie ou de l'harmonie ou de l'optique géométrique. Ils avaient remarqué en tout cas qu'il s'agit là de ce qu'ils ont appelé très justement une science intermédiaire, *scientia media* ; d'après les principes d'Aristote et de saint Thomas un tel savoir doit être regardé comme formellement mathématique, parce que sa règle d'analyse et de déduction est mathématique, et comme matériellement physique, parce que c'est la réalité physique qu'il analyse ainsi par le nombre et la mesure. Saint Thomas fait du reste observer dans son Commentaire sur le second livre de la Physique que ces sciences-là, tout en étant formellement mathématiques, sont pourtant davantage physiques parce que leur terme, le terme dans lequel se vérifie leur jugement, c'est la nature sensible.

Ainsi donc la réalité sensible, l'être sensible et mobile comme tel, d'où l'on part et auquel on revient ; mais pour le déchiffrer rationnellement grâce aux intelligibles qui sont l'objet de la science du continu et du nombre : non pas donc sous son aspect ontologique, mais sous son aspect quantitatif; voilà comment le nouveau type de connaissance va s'appliquer à interpréter le champ tout entier des phénomènes de la nature. Il est clair que ce n'est pas là une Philosophie de la nature, mais très exactement une Mathématique de la nature.

Si l'on se fait une juste idée de ce qui constitue essentiellement cette connaissance physico-mathématique, on comprend que c'était une grande folie pour les scolastiques de la décadence de lui faire obstacle, comme si elle était une philosophie de la nature contraire à leur philo-

sophie. Mais c'était aussi une grande folie de la part des modernes de demander à une telle connaissance le dernier mot du réel physique et de la regarder comme une philosophie de la nature contraire à celle d'Aristote et des scolastiques. Ainsi cette grande tragédie épistémologique a eu lieu sur un malentendu. Le problème se posait de la même façon pour les scolastiques et pour leurs adversaires, — et d'une façon erronée : il s'agissait pour les uns et pour les autres de choisir entre l'ancienne philosophie de la nature et la nouvelle ; or on avait dans un cas une philosophie de la nature et dans l'autre une discipline qui ne peut pas être une philosophie de la nature : deux savoirs qui ne chassent pas sur le même terrain, qui par conséquent sont parfaitement compatibles.

Mais quoi, une interprétation, une lecture mathématique du sensible ne peut évidemment se faire qu'à l'aide des notions fondamentales des mathématiques, c'est-à-dire de l'étendue et du nombre, et aussi, il le faut bien, du mouvement (bien que le mouvement ne soit pas par lui-même une entité de l'ordre mathématique, c'est une intrusion indispensable du physique dans le mathématique, quand celui-ci s'applique à la nature). Dès l'instant donc qu'on prendra la connaissance physico-mathématique de la nature pour une philosophie de la nature, et qu'on lui demandera une explication ontologique du réel sensible, il est clair qu'on tendra inévitablement à une philosophie mécaniciste. Nous voyons par là comment le mécanicisme rigoureux de Descartes était — et c'est bien ce qui le condamne comme philosophie — une adaptation merveilleusement servile de la philosophie à l'état dynamique des sciences et de la recherche scientifique de son époque.

Voilà donc le savoir physico-mathématique érigé en philosophie de la nature. Il devient du même coup (en

raison de la place naturelle qu'occupe inévitablement la philosophie de la nature — comme sagesse de base — dans la structure organique de la sagesse humaine) le premier centre d'organisation de la philosophie tout entière, et c'est autour de cette philosophie de la nature confondue avec la science physico-mathématique que se construira la métaphysique ; nous comprenons par là comment la métaphysique a été déviée à partir du XVIIe siècle, tous les grands systèmes de métaphysique classiques qui se sont développés à partir de Descartes supposaient comme clef inférieure du système de nos connaissances philosophiques une soi-disant philosophie de la nature qui était l'hypostase mécaniciste de la méthode physico-mathématique.

Mais un second moment devait venir, qui a commencé avec le XIXe siècle et qui dure encore aujourd'hui.

On s'était aperçu dès le début — et Descartes le savait bien, c'est pourquoi il doublait son mécanicisme absolu pour le monde des corps, d'un spiritualisme absolu pour le monde de la pensée, — et après quelques vaines tentatives de matérialisme intégral on s'est aperçu de plus en plus clairement que les choses de l'âme et celles même, en dépit de Descartes, de la vie organique, sont irréductibles au mécanicisme. Ce dualisme, malgré bien des efforts, n'a jamais pu être surmonté : ce qui n'est pas bon signe pour une connaissance qui prétend être une philosophie.

D'autre part le criticisme kantien a montré que la science des phénomènes ne comporte aucun outillage capable de nous découvrir la chose en soi, la cause dans sa réalité ontologique ; et cela, cette incapacité de l'outillage scientifique expérimental à passer au métaphysique ou plus généralement à l'ontologique, à la connaissance philosophique, Kant l'a très bien vu ; son erreur est

d'avoir, idolâtrant lui aussi la science de son temps, généralisé à faux cette vue partielle, et construit sur elle sa philosophie du connaître.

Enfin et surtout la science, avec le progrès du temps, est devenue peu à peu plus consciente d'elle-même et de ses procédés. Cette loi de prise de conscience de soi est une loi générale de toutes les activités spirituelles, mais parce que l'homme n'est pas un esprit pur et même pense le plus souvent « dans les sens », elle met un temps considérable à s'exercer. Il ne faut pas s'étonner que la science physico-mathématique ait mis trois siècles à découvrir sa propre nature — dont la vieille sagesse d'Aristote et de saint Thomas, nous l'avons noté tout à l'heure, avait d'avance tracé la définition. La science est donc devenue peu à peu plus consciente d'elle-même et de ses procédés ; et par là même elle s'est délivrée de la gangue philosophique ou pseudo-philosophique imposée par le mécanicisme. En prenant conscience d'elle-même elle s'est aperçue de plus en plus qu'elle n'était pas une philosophie.

Quel a été le résultat de ces trois faits ? La connaissance physico-mathématique de la nature, qui au XVIIe siècle et au XVIIIe siècle avait été prise pour une ontologie et une philosophie de la nature, a été ramenée peu à peu à son vrai rang ; de sorte qu'au XIXe siècle elle deviendra expressément ce qu'elle était déjà sans le savoir : une science des phénomènes comme tels.

En même temps, cet affranchissement des préoccupations et des prétentions philosophiques dont le mot d'ordre avait été donné par la physique sous l'impulsion des mathématiques, s'est étendu à tout le domaine empiriologique, même aux sciences des phénomènes qui ne comportent pas encore ou qui ne pourront jamais comporter de lecture mathématique. Ainsi se constituait pour son

propre compte et selon sa loi propre l'univers de la science qui n'est à aucun titre, même pas *secundum quid*, une sagesse. Une telle différenciation représente en elle-même un progrès considérable. Mais ce progrès a eu sa contre-partie, il a été payé d'une rançon : à ce moment les sciences en question ont revendiqué pour elles *seules* la connaissance de la nature sensible. C'est ainsi que, à la suite d'une longue évolution historique, les positions intellectuelles se sont renversées : alors que chez les anciens l'analyse ontologique et l'explication ontologique absorbaient tout, et les sciences des phénomènes elles-mêmes, dans une interprétation philosophique, ici au contraire c'est l'analyse empiriologique qui absorbe tout et qui prétend se substituer à une philosophie de la nature. La science physico-mathématique n'est plus prise pour une philosophie de la nature comme au XVIIe siècle, mais elle continue d'occuper la place de la philosophie de la nature ; elle a d'abord été confondue avec elle, et ensuite elle l'a déplacée.

Je voudrais maintenant signaler brièvement deux conséquences remarquables de cette éclipse de la philosophie de la nature au profit des sciences de la nature : une conséquence intéressant la science elle-même, l'autre concernant la métaphysique.

En ce qui concerne la science elle-même on pourrait dire que la conscience qu'elle a prise de soi, chez le philosophe (et aussi, grâce surtout au philosophe, chez le savant) s'est trouvée faussée au XIXe siècle, faussée et forcée, du fait même que prenant la place de la philosophie elle cherchait à se définir comme une contre-philosophie : dès lors elle devait se faire violence à elle-même pour exister non seulement pour elle-même mais par opposition à la philosophie et à la place de la philosophie, et en

se hérissant de moyens de défense et de prétentions épistémologiques étrangères à sa nature, afin de protéger cette place qu'elle occupait contre un retour offensif éventuel de la philosophie. C'est ainsi qu'a pris naissance le schéma positiviste de la science, que le mouvement phénoménologiste en Allemagne, la critique épistémologique de M. Meyerson en France, enfin les crises et les progrès de la science elle-même, surtout de la physique, sont en train de ruiner sous nos yeux.

En ce qui concerne la métaphysique, il est bien clair que l'avènement du criticisme et du positivisme ne pouvait pas anéantir l'aspiration naturelle de l'esprit à la philosophie première. La métaphysique devait s'efforcer de pousser de nouveau quelques branches. Mais dans quelles conditions? La leçon de l'histoire est ici singulièrement nette.

Après l'échec des grands systèmes idéalistes postkantiens, où, ne l'oublions pas, un vaste travail de philosophie de la nature — la Naturphilosophie romantique — s'est trouvé lié au travail métaphysique et a subi le même destin, après l'échec des partielles et timides tentatives françaises de métaphysique spéculative fondée sur l'introspection psychologique, à la façon de Victor Cousin ou à celle de Maine de Biran, que constatons-nous? Il n'y a plus de philosophie de la nature, le champ entier de la connaissance de la nature sensible est abandonné aux sciences du phénomène, à la connaissance empiriologique; les philosophes s'efforcent de constituer une métaphysique, oui, mais beaucoup plus impressionnés qu'ils ne croient par le positivisme ils n'osent même pas concevoir la possibilité d'une ontologie de la nature sensible complétant la connaissance empiriologique; il n'y a plus de philosophie de la nature; — eh bien! du même coup il n'y a plus de métaphysique spéculative.

Il n'y a plus qu'une métaphysique réflexive, — réflexive et ouvertement idéaliste comme celle de M. Brunschvicg, cherchant la spiritualité dans la conscience de l'œuvre de découverte scientifique où l'esprit se dépasse sans fin lui-même, — ou réflexive et occultement idéaliste comme celle de M. Husserl et de bien des néo-réalistes, — ou réflexive et inefficacement réaliste comme celle de M. Bergson cherchant à l'intérieur de la science physico-mathématique une étoffe métaphysique que cette science ne connaît pas, et qui ne se découvre qu'à l'intuition du changement pur, — ou réflexive tragique comme tant de métaphysiques contemporaines où, en Allemagne surtout, c'est dans le drame de l'expérience morale, ou de l'expérience de l'angoisse, que l'esprit s'efforce de retrouver le sens de l'être et de l'existentialité.

Supprimez la philosophie de la nature, vous supprimez la métaphysique comme connaissance spéculative des plus hauts mystères de l'être naturellement accessibles à notre raison. Il y a là involution de causes, *causae ad invicem sunt causae.* La métaphysique est nécessaire à la constitution d'une saine philosophie de la nature à laquelle elle est surordonnée; mais inversement la métaphysique elle-même ne se constitue sainement qu'en présupposant une philosophie de la nature qui lui sert de base matérielle. C'est la nature même de notre esprit qui est engagée là. N'ayant contact immédiat avec le réel que par nos sens, une connaissance du pur intelligible, une connaissance placée au plus haut degré de spiritualité naturelle ne peut pas atteindre l'univers des réalités immatérielles si elle ne prend pas d'abord sur l'univers des réalités matérielles; et elle ne peut pas prendre sur cet univers, y dénicher son objet propre, si l'on tient pour impossible une connaissance de l'intelligible mêlé ou obombré de sensible, une connaissance inférieure en spi-

ritualité qui atteint d'abord l'être des choses en tant même qu'imbibé de mutabilité et de corruptibilité, et qui prépare ainsi, annonce, préfigure la vérité métaphysique dans les ombres de ce premier degré du savoir philosophique. Sans une philosophie de la nature surordonnée aux sciences de la nature et subordonnée à la métaphysique, et qui maintienne le contact entre la pensée philosophique et l'univers des sciences, la métaphysique n'a plus d'attache avec les choses et ne peut plus que se replier vainement sur l'esprit humain lui-même connaissant ou voulant. Dans l'ordre de la causalité matérielle et dispositive, la sagesse *secundum quid* de la philosophie de la nature, prise au moins dans ses positions premières, est une condition de la sagesse spéculative pure et simple d'ordre naturel, une condition de la métaphysique.

Et inversement, sans une philosophie de la nature qui transmette pour ainsi dire les régulations d'en haut au monde des sciences des phénomènes, la métaphysique ne peut plus exercer à l'égard de celles-ci son office de *scientia rectrix*, j'entends qu'elle demeure sans efficacité soit pour orienter vers une connaissance de sagesse tout ce qui dans la science des phénomènes aspire sans y atteindre à une saisie intelligible du réel comme tel, soit pour juger et délimiter le sens et la portée de tout ce qui dans les sciences des phénomènes subit la suprême régulation des entités mathématiques. La masse immense et puissante des activités scientifiques, la merveilleuse entreprise de la conquête expérimentale et mathématique de la nature par l'esprit humain est abandonnée sans direction ni lumière supérieure à la loi de l'empirique et du quantitatif, entièrement séparée de l'ordre entier de la sagesse. Elle s'avance dans l'histoire, elle entraîne les hommes sans plus rien connaître de la sagesse spéculative, ni de la sagesse pratique.

IV

Il serait donc bien vain d'essayer de se soustraire au problème de la philosophie de la nature. Il faut regarder ce problème en face et essayer de le traiter pour lui-même, doctrinalement. Deux questions se posent ici pour le théoricien ou plus précisément le métaphysicien de la connaissance : doit-il y avoir une philosophie de la nature distincte des sciences des phénomènes de la nature (c'est la question *an sit*)? En quoi consiste-t-elle exactement (c'est la question *quid sit*)? Un volume serait nécessaire pour les traiter à fond, permettez-moi de vous indiquer seulement et de la façon la plus brève possible les conclusions auxquelles il convient, à mon avis, de s'arrêter.

Pour répondre à la première question, il importe de distinguer, — au premier degré d'abstraction, dans l'ordre de la connaissance du réel sensible — deux manières de construire les concepts et d'analyser le réel : l'analyse que nous avons déjà appelée ontologique, et l'analyse que nous avons appelée empiriologique de la réalité sensible. Dans le premier cas on a affaire à une résolution ascendante vers l'être intelligible, dans laquelle le sensible joue un rôle indispensable, mais au service de l'être intelligible ; dans le second cas on a affaire à une résolution descendante vers le sensible, vers l'observable en tant même qu'observable ; non certes que l'esprit cesse alors de se référer à l'être, ce qui est bien impossible, mais l'être passe au service du sensible, de l'observable et avant tout du mesurable, il devient une inconnue assurant la constance de certaines déterminations sensibles et de certaines mesures ou la valeur de certains êtres de raison fondés *in re*.

Dans un cas on cherche à définir par des caractères

ontologiques, par les éléments constitutifs d'une nature ou essence intelligible, si obscurément que parfois l'on atteigne celle-ci. Dans l'autre, par des possibilités d'observation et de mensuration, par des opérations physiques à effectuer : la possibilité permanente de vérification sensible et de mensuration jouant là pour le savant le même rôle que l'essence pour le philosophe.

Si l'on a compris cette distinction, il est, dès lors, aisé de comprendre que le savoir de type empiriologique, c'est-à-dire les sciences des phénomènes de la nature, demande à se compléter par un savoir de type ontologique, c'est-à-dire par une philosophie de la nature. Ces sciences en effet impliquent, comme l'a si bien montré Meyerson, une tendance et une référence ontologiques, — qu'elles ne satisfont pas. Elles visent l'être (comme réel), et elles se méfient de lui (comme intelligible) pour se rabattre sur le phénomène sensible, en sorte que pour se constituer selon leur type épistémologique pur elles sont en un certain sens obligées d'aller à contre-pente de l'intelligence.

Les sciences des phénomènes témoignent ainsi que la nature est connaissable et qu'elles ne la connaissent que d'une manière essentiellement insatisfaisante. Dans cette mesure donc elles demanderont à se compléter par une autre connaissance du même univers sensible, qui sera une connaissance ontologique, et qui sera précisément la philosophie de la nature. Non seulement nous disons que les sciences creusent et avivent le désir de l'intelligence pour passer à des vérités plus profondes ou plus hautes, comme la philosophie de la nature elle-même avivera le désir de l'intelligence pour passer à la métaphysique, mais nous disons qu'en tant même que savoir ordonné à un certain terme les sciences expérimentales demandent à se compléter, non pas sans doute quant à

leur règle propre d'explication, quant à l'objet formel qui les spécifie, mais quant au terme auquel elles s'achèvent, et qui est le réel sensible ; en tant même qu'être muable et corruptible celui-ci est connu d'une manière essentiellement insatisfaisante à l'aide du lexique propre de la connaissance empiriologique. Il faudra donc compléter cette connaissance par une autre qui se trouvant de même au premier degré de visualisation abstractive atteindra, elle, l'intelligibilité même du réel ainsi proposé.

L'inverse est également vrai d'ailleurs. La philosophie de la nature demande à se compléter par les sciences expérimentales. Elle ne nous procure pas de l'objet auquel elle se termine, c'est-à-dire de la nature sensible, une connaissance complète à elle toute seule Car, de par sa structure même, ce savoir de type ontologique — et c'est ce que les anciens voyaient mal — doit renoncer à l'explication du détail des phénomènes, à l'exploitation des richesses phénoménales de la nature. On peut dire à ce point de vue-là que le grand mouvement scientifique moderne depuis Galilée a délivré la philosophie, la connaissance ontologique, d'une foule de besognes qu'elle assumait et qui en réalité ne lui appartenaient pas.

N'est-elle pas, quoique d'une manière inférieure et seulement dans un ordre donné, déjà sagesse? Toute sagesse est magnanime, ne s'embarrasse pas du détail matériel des choses, pauvre donc en ce sens, et libre, comme les vrais magnanimes ; et cette sagesse-là est *obligée* à la pauvreté. C'est qu'en effet l'essence des choses matérielles nous reste en général cachée, je dis dans ses ultimes déterminations spécifiques ; c'est sur ces ultimes déterminations spécifiques que porte le savoir empiriologique, à l'aveugle il est vrai, sans les découvrir en elles-mêmes, science qui n'est pas philosophie ! Et la philosophie de la nature réclame ce savoir non philoso-

phique pour que l'objet auquel elle se termine soit atteint d'une façon suffisamment complète, puisque l'objet auquel elle se termine, c'est la réalité sensible, et la réalité sensible, ce n'est pas seulement la substance corporelle, le temps, l'espace, la vie végétative ou sensitive, etc., c'est toute la diversité spécifique des choses.

Que la philosophie de la nature demande ainsi, en tant même que savoir, à se compléter par les sciences expérimentales, c'est un signe bien remarquable, notons-le en passant, que celle-ci et celle-là appartiennent à une même sphère générique de savoir, qu'elles ont rapport ensemble, à des titres bien différents du reste, au premier degré d'abstraction ; et c'est un signe bien remarquable que la philosophie de la nature est fondamentalement distincte de la métaphysique. La métaphysique ne demande pas à se compléter par les sciences des phénomènes, elle les domine, elle est libre d'elles.

Passons maintenant à la seconde question : demandons-nous en quoi consiste, selon des définitions plus rigoureuses que celles que nous avons employées jusqu'à présent, et dans la lumière des principes épistémologiques thomistes, demandons-nous en quoi consiste cette philosophie de la nature.

Les thomistes, vous le savez, répondent avec Cajetan : C'est un savoir dont l'objet propre est l'être muable en tant même que muable, l'être donc, l'être analogue et imbibant toutes les diversifications génériques et spécifiques, — et c'est pourquoi c'est une philosophie, — mais non pas l'être en tant qu'être ou l'être selon son mystère intelligible propre, qui est l'objet du métaphysicien ; l'objet de la philosophie de la nature est l'être pris selon les conditions qui l'affectent dans cet univers de l'indigence et de la division qu'est l'univers matériel, l'être selon le

mystère propre du devenir et de la mutabilité, du mouvement dans l'espace par où les corps sont en interaction, du mouvement de génération et de corruption substantielle qui est la marque la plus profonde de leur structure ontologique, du mouvement de croissance végétative par où se manifeste l'ascension de la matière à l'ordre de la vie. Oui certes, mais nous avons besoin de précisions complémentaires. Nous avons remarqué tout à l'heure que les anciens ne distinguaient pas ou distinguaient très insuffisamment la philosophie de la nature et les sciences de la nature. Avertis par le progrès de ces sciences, nous devons mettre maintenant l'accent sur cette distinction, sans la forcer cependant. Que devons-nous dire à ce sujet? Deux points de doctrine me semblent devoir être ici mis en lumière. En premier lieu, la philosophie de la nature appartient au même degré d'*abstractio formalis* ou de visualisation idéative que les sciences de la nature; et c'est pourquoi elle est, comme nous le rappelions à l'instant, fondamentalement distincte de la métaphysique. En second lieu elle diffère cependant des sciences de la nature d'une manière essentielle et spécifique.

La philosophie de la nature appartient au même degré (générique) d'abstraction, à la même sphère (générique) d'intelligibilité réelle que les sciences de la nature, cela signifie très précisément que comme les sciences de la nature elle a affaire à une intelligibilité qui n'est pas pure, qui implique intrinsèquement, investit elle-même des données primitives de la perception sensible auxquelles l'esprit humain se soumet. Le texte de saint Thomas que j'ai cité tout à l'heure, sur la manière essentiellement diverse dont procèdent les trois parties du savoir spéculatif, est bien clair là-dessus. Mais je voudrais maintenant insister davantage.

Je voudrais insister sur ce que l'on pourrait appeler le paradoxe de l'analyse ontologique au premier degré de visualisation abstractive, ou le paradoxe de l'être intelligible tel que l'atteint la philosophie de la nature. Considérons les objets intelligibles du premier ordre de visualisation. En eux-mêmes et comme intelligibles, ils ne sont évidemment pas l'objet d'une opération sensitive : mon œil ne perçoit jamais la qualité couleur telle que mon intelligence la pense. Mais cependant ces objets humilient l'intelligence en ce sens que des données reçues de l'expérience sensorielle intègrent de force leur intelligibilité elle-même. La couleur, en tant qu'intelligible, je viens de le dire, ne tombe pas sous les sens ; c'est ainsi que l'ange a, lui aussi, une idée de la couleur, — et il ne l'a pas tirée des sens ! Mais pour l'homme, il est impossible de comprendre la notion de couleur sans se référer à l'expérience du sens. Un aveugle n'aura jamais l'*idée* de la couleur.

C'est pourquoi, notons-le par parenthèse, Descartes haïssait les idées du premier ordre de visualisation abstractive, il leur refusait toute valeur objective et toute valeur explicative parce que ce ne sont pas des notions pures comme il croyait que sont, malgré leur liaison à l'imagination, les notions mathématiques. Il voulait faire de la physique un savoir intrinsèquement libre des sens, et à vrai dire exigeait pour elle une pure intelligibilité, qui d'ailleurs cessait aussitôt d'être pure, puisque c'était une intelligibilité géométrique. C'est de cette façon qu'il rendait la science spécifiquement une, en télescopant brutalement les mondes noétiques distincts et hiérarchisés qui la constituent.

Ainsi l'analyse ontologique, au premier degré de visualisation abstractive, ne peut pas se dégager du donné sensible, elle vient en définitive buter contre lui. Et c'est

là le cas des notions même les plus élevées de cet ordre-là, comme les notions de forme et de matière, d'âme et de corps. Comparons des notions comme celles de forme et de matière, d'âme et de corps, — je choisis à dessein les notions les plus élevées, les plus philosophiques, — qui appartiennent en propre à la philosophie de la nature, comparons ces notions à des notions métaphysiques comme celles d'acte et de puissance, d'essence et d'existence. Dans les deux cas l'esprit tend à l'être intelligible, veut saisir l'être intelligible ; mais il y a là cependant une essentielle différence d'intelligibilité.

Dans le cas des concepts propres au philosophe de la nature, le sensible n'est pas seulement, comme pour tous nos concepts, à l'origine de l'idée, il reste irrémédiablement attaché à l'idée elle-même. La notion d'âme ne peut se concevoir sans la notion de corps ; ce sont des notions corrélatives, puisque l'âme est la forme substantielle du corps ; et nous ne pouvons pas concevoir la notion de corps sans celle d'organisme, — *caro et ossa*, — nous ne pouvons pas concevoir la notion d'organisme sans celle d'hétérogénéité qualitative, nous ne pouvons pas concevoir la notion d'hétérogénéité qualitative sans celle des propriétés qui tombent sous les sens, et nous arrivons en définitive à la couleur, à la résistance, à la dureté, etc., que nous ne pouvons pas définir autrement que par un appel à l'expérience des sens.

D'autre part, et c'est un autre aspect de ce paradoxe, l'analyse ontologique, au premier degré d'abstraction, le savoir ontologique du philosophe de la nature honore la perception du sens plus que le savoir empiriologique, il attend d'elle davantage.

Dans la philosophie de la nature l'intuition du sens est assumée elle-même dans le mouvement de l'esprit vers l'être intelligible, sa valeur de connaissance, je dis sa

valeur *spéculative* joue au maximum. Quand le philosophe traite de la plus humble réalité sensible, de la couleur par exemple, ce n'est pas en mesurant une longueur d'onde ou un indice de réfraction, c'est en demandant à l'expérience de la vue, à laquelle il se réfère, la désignation d'une certaine nature, d'une certaine qualité dont la structure intelligible spécifique ne lui est pas découverte. Il respecte ainsi cette expérience du sens, elle lui apporte un contenu qui sans doute n'est pas, en tant que sensible, lui-même intelligible, mais qui cependant a bien, en tant que sensible, une valeur spéculative, et c'est grâce à cette valeur spéculative obscure qu'il respecte dans le sens, qu'il peut faire servir le donné fourni par celui-ci à l'imparfaite intelligibilité d'un objet de savoir. La connaissance vécue du sens est respectée dans sa valeur propre de connaissance, si inférieure qu'elle soit.

Au contraire dans l'analyse empiriologique et surtout physico-mathématique, il est fort remarquable que le sens est là seulement pour recueillir des indications fournies par des instruments d'observation et de mesure, et qu'on lui refuse autant qu'on le peut une valeur de connaissance proprement dite, d'obscure saisie de réel. Comment en serait-il autrement dans l'univers sans vie, sans âme ni chair, sans profondeur qualitative de la Quantité abstraite prise pour la Nature? Descartes avait ses raisons pour réduire la perception du sens à un simple avertissement subjectif exclusivement pragmatique.

Aristote, lui, cherchait dans l'exercice de la vue le premier exemple de la joie de connaître. Voilà dès le départ deux attitudes d'esprit foncièrement opposées, et il est permis de remarquer que celle d'Aristote est la seule vraiment humaine. La vraie philosophie de la nature honore le mystère de la perception sensorielle, elle sait que celle-ci n'a lieu que parce que l'immense cosmos est activé par

la Cause première dont la motion passe à travers toutes les activités physiques pour leur faire produire, à l'extrême bord où la matière s'éveille à l'*esse spirituale*, un effet de connaissance sur un organe animé ; l'enfant et le poète n'ont donc pas tort de penser que dans la lueur d'une étoile nous arrivant à travers les âges, l'Intelligence qui veille sur nous nous fait signe de loin, de très loin. Il est fort instructif pour nous de constater ici que la renaissance de la philosophie de la nature due de nos jours en Allemagne au mouvement phénoménologique comporte, chez Mme Hedwig Conrad-Martius par exemple, chez Plessner, chez Friedmann, tout un vaste effort pour réhabiliter la connaissance du sens. Je n'ai pas à juger ici des résultats particuliers de cet effort. Son existence rend témoignage à mes yeux d'une fondamentale exigence intrinsèque, trop souvent négligée par les scolastiques modernes, de la philosophie de la nature.

J'arrive ainsi au deuxième point indiqué tout à l'heure. Comment la philosophie de la nature se distingue-t-elle des sciences de la nature? Les considérations précédentes nous montrent clairement que la philosophie de la nature diffère des sciences de la nature d'une manière essentielle et spécifique.

Quel est en effet le principe ultime de la spécification des sciences? Les logiciens thomistes nous répondent que c'est le mode typique selon lequel les définitions sont formées, *modus definiendi*.

S'il en est ainsi, il est bien clair que, dans la sphère générique d'intelligibilité du premier ordre d'abstraction, les notions et définitions qui ressortissent d'une part à l'analyse empiriologique, où tout se résout principalement dans l'observable, d'autre part à l'analyse ontologique, où tout se résout principalement dans l'être intelligible,

répondent à des savoirs spécifiquement distincts. Le lexique conceptuel de la philosophie de la nature et celui des sciences de la nature sont typiquement différents ; même s'il leur arrive de se traduire au dehors par les mêmes mots, le verbe mental signifié par un même mot est formé dans les deux cas d'une façon typiquement différente ; la philosophie de la nature diffère spécifiquement des sciences de la nature.

Essaierons-nous maintenant une définition plus précise, inspirée de l'épistémologie thomiste? Je vous ferai grâce des distinctions techniques dont l'appareil est ici prérequis, je dirai seulement qu'à mon sens la philosophie de la nature doit se définir ainsi : 1° Son exposant d'intelligibilité réelle (*ratio formalis quae*) est la mutabilité, elle porte sur l'être muable en tant que muable, *ens sub ratione mobilitatis* ; 2° Sa lumière objective (*ratio formalis sub qua*) est un mode ontologique d'analyse et de conceptualisation, une manière d'abstraire et de définir qui, tout en se référant intrinsèquement à la perception du sens, vise l'essence intelligible. Et c'est par là qu'elle diffère spécifiquement des sciences de la nature.

La philosophie de la nature a ainsi pour objet, dans toutes les choses de la nature sensible, non pas le détail des phénomènes mais l'être intelligible lui-même en tant que muable, ou encore les différences de l'être qu'elle peut déchiffrer, en visant la nature intelligible, mais sans élaguer les données du sens, dans le monde de la mutabilité ontologique.

C'est ici qu'il conviendrait de caractériser l'esprit et la méthode de la philosophie de la nature. Je toucherai un aspect de cette question. Il va de soi que la philosophie de la nature doit user de faits eux-mêmes philosophiques,

c'est-à-dire établis et jugés à la lumière propre de la philosophie ; car un fait ne peut donner que ce qu'il contient, et des conclusions philosophiques ne peuvent être tirées que de prémisses philosophiques ou de faits qui ont eux-mêmes une valeur philosophique. Et l'observation ordinaire philosophiquement critiquée peut déjà fournir bien des faits de cette sorte.

Mais quelle doit être la relation de la philosophie de la nature aux faits scientifiques ? Deux erreurs doivent être là soigneusement évitées.

Une première erreur consiste à demander aux faits scientifiques bruts (j'appelle fait scientifique brut un fait scientifique qui n'a pas été *traité* philosophiquement) des critères philosophiques. Tant qu'ils ne sont éclairés que par la lumière qui les a d'abord fait discerner dans le réel et utiliser par le savant, ces faits n'ont d'intérêt que pour le savant non pour le philosophe, le savant a le droit de les défendre, — l'entrée du chantier est interdite, — de les revendiquer pour lui seul. C'est une illusion de croire qu'en faisant appel à des faits scientifiques sans les assumer dans une lumière philosophique on pourra dérimer un débat philosophique. C'est là, me semble-t-il, l'erreur du P. Descoqs dans son livre sur l'hylémorphisme.

La deuxième erreur serait de rejeter les faits scientifiques, d'essayer de construire une philosophie de la nature indépendante des faits scientifiques, de la maintenir isolée des sciences. Remarquons que c'est là une tendance inévitable si l'on confond la philosophie de la nature avec la métaphysique ; alors on voudra donner à la philosophie de la nature la même liberté à l'égard du détail des faits scientifiques qui convient à la métaphysique. En réalité on n'aura pas une métaphysique du sensible, mais on risquera d'avoir une métaphysique de l'ignorance.

La vérité est que le philosophe doit faire usage des faits scientifiques à condition que ceux-ci soient eux-mêmes philosophiquement jugés et interprétés. Grâce à quoi des faits philosophiques déjà établis pourront être confirmés, ou d'autres faits philosophiques découverts. En rapprochant les faits scientifiques de connaissances philosophiques déjà acquises par ailleurs et des principes premiers de la philosophie, en les mettant sous une lumière objective philosophique, on peut tirer d'eux un contenu intelligible maniable à la philosophie.

Mais quoi ! s'il est vrai que la philosophie de la nature exige de se compléter par les sciences et de puiser des faits philosophiques confirmants ou éclairants dans le matériel des faits scientifiques, ne doit-elle pas accepter en conséquence une certaine loi de vieillissement et de renouvellement? Non pas certes de mutation substantielle ! Il y a continuité substantielle entre la philosophie de la nature telle qu'elle se présentait à Aristote et telle qu'elle se présente à nous; mais elle a subi bien des changements en route, bien des vieillissements et des renouvellements; de telle sorte qu'en tant même que savoir elle est beaucoup plus dépendante du temps que la métaphysique.

Il y a là comme un signe de la différence des objets formels et des valeurs formelles. Disons qu'un traité de métaphysique, s'il est pur (mais il contient toujours des allusions à l'état des sciences du temps, aux opinions des hommes, etc.), peut traverser les siècles. Un traité de physique expérimentale ou de biologie, combien de temps peut-il durer? Vingt ans, dix ans, deux ans, le temps de la vie d'un cheval, d'un chien, d'une larve de hanneton. Et un traité de philosophie de la nature? Eh bien, au maximum il peut vivre une vie d'homme, et encore à condition d'être périodiquement remis à jour, à supposer qu'il

ait des éditions successives. Parce qu'il doit nécessairement avoir un contact intime avec les sciences des phénomènes, et ces sciences se renouvellent beaucoup plus rapidement que la philosophie.

V

J'ai parlé de la philosophie de la nature considérée dans son type épistémologique abstrait. On peut ajouter qu'en fait nous assistons aujourd'hui à une sorte de renaissance effective de la philosophie de la nature. Cette renaissance va de pair avec le recul de la conception positiviste de la science. Des biologistes comprennent que les méthodes d'analyse purement matérielle leur laissent bien, suivant le mot de Gœthe, les morceaux dans les mains, mais il ne manque que la vie même et le lien spirituel, *fehlt leider nur das geistige Band*, et ils commencent à se tourner expressément vers la philosophie pour chercher l'intelligence profonde, le *Verstehen* de l'organisme vivant ; qu'il me suffise de mentionner le livre de Hans Driesch sur la philosophie de l'organisme, celui plus récent de Hans André (disciple et ami du P. Gredt) « Urbild und Ursache in der Biologie », et en France les Cahiers de Philosophie de la Nature fondés par le Dr Remy Collin.

Les magnifiques renouvellements dont la physique est redevable d'une part à Lorentz, Poincaré, Einstein, d'autre part à Planck, Louis de Broglie, Dirac, Heisenberg, renouvellent aussi et stimulent en elle le sens du mystère ontologique du monde de la matière.

Les grandes disputes et découvertes des mathématiques modernes concernant la méthode axiomatique, le transfini et la théorie du nombre, le continu et les géo-

métries transcendantes, exigent une mise au point philosophique, dont il est permis de ne voir qu'un début encore assez incertain dans les travaux de Russell et de Whitehead, ou de Brunschvicg. Du côté des philosophes, les idées de Bergson et celles de Meyerson en France, celles des phénoménologues en Allemagne, de Max Scheler notamment, et la renaissance thomiste d'autre part, ont préparé les conditions d'une reprise en sous-œuvre de recherches relevant d'une connaissance ontologique du réel sensible. Il dépend de l'activité des thomistes que ces recherches s'orientent dans le sens d'une philosophie de la nature solidement fondée.

Il convient ici de se tenir en garde contre ce que nous avons appelé ailleurs les liaisons dangereuses, et la tentation d'un concordisme trop facile, où l'essentielle distinction du lexique empiriologique et du lexique ontologique serait méconnue. Ce danger est spécialement à craindre en ce qui concerne la relation de la philosophie de la nature avec les sciences physico-mathématiques, qui dans leurs parties théoriques les plus hautement conceptualisées reconstruisent leur univers à l'aide d'êtres de raison mathématiques fondés *in re*, mythes ou symboles qui ne sauraient entrer tels quels en continuité avec les causes réelles, objet de la considération du philosophe.

Mais cela étant acquis, il convient aussi de marquer les affinités bien significatives qui rendent à vrai dire la science moderne, malgré les vastes parties d'ombre qu'elle comporte encore, plus synergique que la science antique ou médiévale à la philosophie de la nature aristotélico-thomiste. Ne parlons pas des sciences de la vie, où la démonstration de cette thèse serait trop aisée. La conception cartésienne du monde-machine et de la matière identifiée à l'étendue géométrique, la conception newtonienne d'un éternel cadre d'espace et de temps

ndépendant du monde, l'infinité du monde, le déterminisme pseudo-philosophique des physiciens « du temps de la reine Victoria », tous ces dogmes ont vécu. L'idée que les savants contemporains se font de la masse et de l'énergie, de l'atome, des mutations dues à la radio-activité, du classement périodique des éléments et de la distinction fondamentale entre la famille des éléments et celle des solutions et des mixtes, dispose l'esprit, — nous disons dispose, pour avoir davantage il faudra que tous ces matériaux subissent un traitement proprement philosophique, — dispose l'esprit à restituer leur valeur à la notion aristotélicienne de *nature* comme principe radical d'activité, à celle des *mutations substantielles* fondement de la doctrine hylémorphique, à celle d'un *ordre ascendant* des substances matérielles, beaucoup plus riche et plus significatif que l'ancienne physique ne l'avait connu.

Notre monde où tout est en mouvement, plus encore dans l'atome invisible que dans les astres visibles, et où le mouvement est le médiateur universel de l'interaction, le philosophe le voit tout entier parcouru et comme animé par cette sorte de participation de l'esprit dans la matière que nous appelons intentionalité.

Sa hiérarchie s'est renversée, c'est le monde atomique qui compte le temps et non plus celui des sphères célestes ; et ce n'est plus le globe sublunaire entouré de la ronde éternelle de corps divins incorruptibles, c'est l'âme humaine, menant sa vie corporelle sur une petite planète précaire, qui est le centre, non pas matériel mais spirituel, du monde physique.

Et ce monde est un monde de contingence, de risque, d'aventure, d'irréversibilité, il a une histoire et un sens dans le temps ; les étoiles géantes diminuent, s'épuisent, s'exténuent peu à peu ; depuis des milliards d'années un formidable capital originel d'ordre dynamique et d'éner-

gie tend vers l'équilibre, il s'use, il se prodigue, il produit des merveilles en allant vers la mort ; les philosophes ont beaucoup abusé du principe de l'entropie, on a malgré tout le droit de relever cette signification profonde, qui s'accorde si bien avec la notion non pas astronomique mais philosophique qu'Aristote nous a livrée du temps, *quia tempus per se magis est causa corruptionis quam generationis*. Et l'on a aussi le droit de relever comment l'exception naturelle faite à la loi de la dégradation de l'énergie (qui pourtant s'applique à tout l'univers de la matière) par le moindre organisme vivant, marque d'une façon bien significative le seuil où un quelque chose qui ne pèse rien, et qui est promis à une singulière destinée métaphysique, et qui s'appelle l'âme, fait sa percée dans la matière, et y inaugure un monde nouveau.

La science moderne confirme à sa manière et avec d'admirables précisions cette grande idée de la philosophie thomiste de la nature qui voit dans l'univers des corps non vivants et vivants une aspiration et une ascension, de degrés en degrés ontologiques, vers des formes de plus en plus concentrées d'unité complexe et d'individualité, et tout à la fois d'intériorité et de communicabilité, et en définitive vers ce qui dans le vaste univers ne signifie plus une partie mais un tout soi-même, un univers consistant, et ouvert sur les autres par l'intelligence et par l'amour : la personne, qui est, comme dit saint Thomas, ce qu'il y a de plus parfait dans toute la nature.

En déchiffrant l'image du mystérieux univers que lui fournissent les sciences des phénomènes, la philosophie de la nature y reconnaît, au sein de ce qu'on pourrait appeler le tragique de la matière première, un immense mouvement de *réponse*, d'abord indistinct, puis balbutié, puis devenu, dans l'être humain, parole, à une autre Parole qu'elle-même la philosophie de la nature ne connaît pas.

C'est la métaphysique qui la connaîtra. Délivrant, parce qu'elle l'éclaire d'une lumière philosophique, dans l'univers des sciences une intelligibilité que les sciences elles-mêmes ne peuvent nous montrer, et décelant dans l'être sensible connu en tant même que muable comme des amorces analogiques des réalités et des vérités plus profondes qui sont l'objet propre de la métaphysique, la philosophie de la nature, sagesse précaire et *secundum quia*, exerce dès le premier degré de visualisation abstractive, dans la sphère générique d'intellection la plus proche des sens, déjà l'office ordonnateur et unificateur de la sagesse, elle accorde, médiatrice indispensable, le monde des sciences particulières, qui lui est inférieur, au monde de la sagesse métaphysique, qui la domine. C'est là, dès la base et dès le départ de notre connaissance humaine, au sein du multiple sensible et changeant, que commence à jouer la grande loi d'organisation hiérarchique et dynamique du savoir dont dépend pour nous le bien de l'unité intellectuelle.

JACQUES MARITAIN.

NOTES ET RÉFLEXIONS

Chronique de Philosophie

Sans parler des traductions et des nombreux articles qui paraissent chaque année dans les revues qui ont pris à tâche de diffuser sa doctrine, les quatre livres dont nous allons parler suffiraient à montrer l'influence de plus en plus profonde, bien qu'en apparence plus discrète, exercée par la pensée de saint Thomas d'Aquin sur les esprits contemporains. Peut-être ces brefs comptes-rendus nous permettront-ils ainsi d'apercevoir la première tâche des philosophes qui se réclament de son nom.

Le génie de l'ordre.

Le Père J. Webert, professeur à l'Institut catholique de Paris, a tracé après tant d'autres « un nouveau portrait spirituel » de saint Thomas d'Aquin (1) ». Et nul ne trouvera son entreprise superflue : il faut sans cesse recommencer la tâche pour attester aux générations qui se succèdent que ce génie est toujours vivant.

Le R. P. Webert a su fort bien allier le ton de ferveur émue et reconnaissante du disciple à la liberté très simple d'un homme de notre temps, qui reconnaît les erreurs de son maître vivant au treizième siècle, et c'est au monde moderne qu'il veut révéler la pensée essentielle de saint Thomas d'Aquin. Plus attiré par l'élan très simple qui anime son œuvre entière que par la richesse des conclusions dont plusieurs sont périmées, il ose dire d'abord avec franchise ce qui nous déconcerte dans l'appareil scolastique, afin de découvrir, au-delà de ce qui change, tout ce que l'œuvre du Docteur angélique a d'essentiel et

(1) *Saint Thomas d'Aquin, le génie de l'ordre*, chez Denoël et Steele.

nécessairement d'actuel : cette métaphysique, architecture qui reste éternellement vraie, même si certains de ses matériaux ont fini par s'user. Et saint Thomas est le *génie de l'ordre* qui peut le mieux nous aider à posséder réellement les richesses nouvellement découvertes dont nous sommes le plus près.

Aussi ce livre est-il un des premiers à lire par ceux qui veulent prendre contact avec la doctrine du Docteur angélique et ne savent comment l'aborder.

Mais comment ne pas exprimer un regret et un désir : Le P. Webert a clairement exposé comment saint Thomas d'Aquin répond aux questions qu'il se pose, et justifie ses conclusions en faisant appel à des principes universels. La question immédiate est de connaître la nécessité de ceux-ci, et quelle lumière nous les fait poser. Mais le P. Webert, obligé de se limiter, ne s'est proposé dans cet ouvrage que de mettre en lumière la magnifique ordonnance de l'œuvre et de la pensée de son maître et non point de justifier les principes premiers et de nous dire comment ceux-ci nous permettront de juger les principes dérivés. Or nous savons, par l'*Essai de métaphysique thomiste* et plusieurs de ses articles, que le Père pense, lui aussi, que la vision des premières vérités dans la lumière de l'être vraiment analogique et transcendental est la première réponse que la métaphysique de saint Thomas doit donner aux questions de la Pensée moderne. Souhaitons que le P. Webert dégage quelque jour l'axiomatique critiquée qui ordonne l'architecture de la *Somme*...

Ontologie du connaître

Aux philosophes curieux de la théorie de la connaissance selon saint Thomas, nous indiquerons la thèse fort intéressante soutenue dernièrement par M. Yves Simon (1).

Que l'on ne s'y trompe point : elle ne traite pas unique-

(1) *Introduction à l'ontologie du connaître.* Chez Desclée de Brouwer et Cie.

ment de la connaissance intellectuelle, ni même de la seule connaissance humaine, mais de tout le *connaître*, notion transcendentale dont la sensation et l'intellection sont les deux premiers modes, et les deux pôles la connaissance animale et la pensée divine. Trois chapitres aux contours nets, et d'excellent français, étudient successivement : la nature de la connaissance, son activité, et l'application à la connaissance humaine : la sensation et la vie d'intelligence à l'incessant progrès.

Tel est le schéma, réduit aux titres des chapitres, de ce livre clair et d'une exacte précision, qui fait appel à une vie toute riche d'expériences pour nous faire entrevoir la réalité, cachée trop souvent par des dénominations techniques (1). Les réserves que l'on peut faire ne sauraient atteindre la substance de l'ouvrage.

Peut-être par exemple n'y a-t-il pas grand bénéfice, ni même exactitude de méthode à partir de données théologiques pour élaborer un concept métaphysique, comme il est fait p. 91.

Par contre, dès qu'il s'agit de notions transcendentales, il est requis de préciser, autant qu'on le peut, comment se réalise leur mode divin, ce qui n'est que suivre leurs exigences dans leur totale pureté. Même une fois le concept élaboré, il est de la tendance naturelle d'un philosophe chrétien de l'étendre à sa théologie, car son travail n'a pas d'autre but que de lui faire entrevoir son Dieu... M. Simon n'oublie pas ces deux soucis, et cette préoccupation donne à son livre lumière et vie, et à nous la joie de rencontrer l'homme et le croyant.

Je sais bien que certains ne verront pas l'intérêt d'une « ontologie du connaître » : ils penseront que nous voulons réduire la réalité de la pensée à l'être matériel et étendu. C'est qu'ils n'ont pas vu que l'être métaphysique

(1) Citons, entre autres, pp. 6 et 99 à propos du surcroît d'être donné par la connaissance, pp. 27-30 la connaissance nous arrache à nous-mêmes, pp. 99-100 la notion de disposition, et bien d'autres...

n'est pleinement saisi que dans la mesure où la pensée pénètre sa propre activité. Or ce livre trop bref, mais très riche, a mis en pleine lumière ce pouvoir qu'a l'intelligence de réfléchir sur elle-même, puisque de la vision de l'être elle tire toute sa lumière.

A condition de ne pas confondre, évidemment, l'être métaphysique avec l'être vague du sens commun... Les deux ouvrages qu'il nous reste à étudier mettent en pleine lumière toute la distance qui sépare de cette saisie fort grossière l'intuition très pure du métaphysicien.

L'être

C'est à l'être, en effet, et aux principes qui naissent immédiatement de sa saisie que M. Maritain a consacré les *Sept leçons*, qui viennent de paraître chez Téqui (1).

L'être, non point celui qui apparaît au début de la vie d'intelligence, l'être vague concrété dans la substance sensible, ni l'être particularisé de la science ou l'être déréalisé de la logique, mais l'être dans sa totalité de réalisations et d'exigences, l'être qui n'est entrevu qu'au sommet de la vie de l'esprit, l'être métaphysique, et pour tout dire enfin par une répétition qui seule peut livrer notre pensée : l'être en tant qu'être.

Pour y parvenir, il faut dépasser toute limitation de la pensée, et faisant appel aux deux opérations de l'intelligence humaine : l'abstraction qui dégage les essences et le jugement qui pose l'existence, aller au delà, en quelque sorte, découvrir l'intuition première source de cette double activité et s'efforcer de la saisir dans sa totale lumière : telle est la vision ou la rencontre sans laquelle il n'est pas de métaphysique ni de métaphysicien, celle de l'être, du « ce qui existe ou peut exister », ainsi que le formule M. Maritain (p. 72).

(1) *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative*. Chez Téqui, premier volume de la collection « Cours et Documents de Philosophie », dirigée par J. de Monléon et Yves Simon.

Cheminements concrets et analyse rationnelle ne peuvent être que des approches. Il faut les prolonger en les dépassant par une intuition, non pas concrète, il est vrai, car l'être n'existe pas, à proprement parler, hors de notre intelligence, et c'est dans et par nos idées que nous le saisissons, mais intuition cependant, car il s'agit de voir et de toucher dans les êtres limités connus par ces idées ce qui dépasse chacun d'eux et ce qui les fait *être*.

C'est dire que l'être est nécessairement analogique, réalisant sous des modes infiniment divers son unité proportionelle. Il est aussi par tout lui-même unité, objet d'intelligence et d'amour, vrai et bon, et loin d'être statique l'être est dynanisme par essence, et si son bien est en dehors de lui : mouvement. Telles sont ses propriétés transcendentales.

A sa saisie suivent immédiatement et nécessairement un ensemble d'affirmations : les premiers principes. Car sous notre regard l'être se scinde en aspects divers selon les diverses propriétés transcendentales, que nous identifions aussitôt, selon leurs correspondances, voyant dans l'être leur unité.

Ceux qui reprochent aux disciples de saint Thomas d'invoquer l'être trop souvent sans dire comment le voir, trouveront ici une première réponse à leurs questions. On aimera lire et relire ces pages riches d'intuitions, dont plusieurs rappellent certaines échappées toutes lumineuses des *Degrés du Savoir* ou d'*Art et Scolastique*. Et peut-être souhaitera-t-on que leur auteur reprenne cette étude, non plus seulement sous forme de leçons à des commençants, mais dans une recherche plus fouillée (1), qui détaillerait les démarches de l'intelligence découvrant successivement dans l'être toutes ses richesses d'unité, de vérité, et de bonté. De beauté aussi. Quelles expériences

(1) Ainsi M. Maritain critique-t-il bien rapidement la position de M. Gabriel Marcel. Dans un prochain compte-rendu du *Monde Cassé* l'un de nos collaborateurs soulignera l'intérêt de celle-ci.

nouvelles forcent l'intelligence à affirmer successivement de l'être toutes les richesses qu'il contient. M. Maritain a voulu marquer surtout dans cet ouvrage qu'elles sont incluses en lui et qu'en saisissant l'être nous les voyons déjà, ainsi que les premiers principes : il ne s'agit plus que de les reconnaître.

Mais pourquoi le principe de non-contradiction a-t-il été écarté de cette recherche ? Il n'intéresse que la logique, répond M. Maritain. Cependant son expression métaphysique ne serait-elle pas « *l'être n'est pas le non-être* » (expression que M. Maritain attribue p. 105 au principe d'identité) ? Si l'on nous le concède, l'harmonie manifestée à la fin de la leçon sixième entre les propriétés de l'être et les principes qui en découlent n'est-elle pas plus complète, le principe de non-contradiction concernant plus proprement l' « être », et celui d'identité posant son « unité » ?

De même la leçon cinquième souligne avec raison que les propriétés transcendentales et les principes concernent l'être dans sa première saisie antérieurement à toute distinction entre acte et puissance. Ne vaut-il pas mieux, alors, exprimer cette première vision par « ce qui est » et non point par « ce qui *existe* ou *peut* exister » ? Cette dernière formule oriente déjà l'esprit vers la distinction postérieure et a l'inconvénient de présenter sur le même plan les deux membres de la disjonction alors que « ce qui peut exister », comme M. Maritain le montre par ailleurs, n'a de réalité et d'intelligibilité que par son ordonnance à « ce qui existe ». M. Maritain a sans doute voulu marquer par là que la saisie de l'être n'est pas l'affirmation d'une existence. Mais il suffisait de le dire et les pages très précises qui soulignent la modalité eidétique de cette vision le font excellemment.

Car tel est le fruit que l'on tirera de ces leçons qu'elles mettent nettement en relief les conditions et les étapes nécessaires de l'intuition eidétique qui est au principe de notre métaphysique.

Or ceci, c'est substantiellement la métaphysique de saint Thomas. Qui en possède ce principe, la possède déjà tout entière : et cela apparaîtra clairement à qui lira la substantielle et remarquable étude sur *l'idée de l'être* que le P. Marc, professeur du Scolasticat de Jersey, a fait paraître l'an dernier (1).

Les philosophes contemporains ne connaissent pas la scolastique. Ils pensent qu'en ces temps lointains tous les philosophes disaient la même chose. Ils verront dans ces pages les oppositions qui pouvaient diviser les seuls métaphysiciens : d'une part Scotistes et Suaréziens — et de l'autre l'école thomiste.

Nous savons maintenant ce que celle-ci représente, et quelle est sa mission dans la métaphysique contemporaine. Car l'étude du P. Marc ne se contente pas d'être historique — elle va plus profondément. Rattachant la dispute des scolastiques à celle qui se poursuivait au commencement de ce siècle, ainsi que le témoigne la séance de la société française de Philosophie du 28 novembre 1901 (2), dispute qui continue encore de nos jours, le P. Marc montre comment la seule position de saint Thomas peut répondre aux exigences de la métaphysique qui réclame, au principe de son investigation, une notion nécessairement simple, et riche cependant de l'univers entier, dont le poids même inclinera la réflexion à découvrir la réalité cachée mais déjà présente. La position de Suarez et celle de Scot, bien qu'exprimées en langages différents, s'équivalent et n'apportent pas la solution, s'en tenant à l'être vague du sens commun, conçu de façon génésique et univoque absolument un, parce que la variété liée à la perfection et à l'existence de chaque réalité en est totalement

(1) *L'idée d'être chez saint Thomas et dans la scolastique postérieure.* Chez Beauchesne, aux Archives de Philosophie. Il faudrait une analyse plus détaillée de ce très bel ouvrage. Nous renvoyons au compte rendu du R. P. Simonin dans le *Bulletin Thomiste* de janvier 1934, p. 9.

(2) Collection de la société française de Philosophie, 1902, pp. 1-2.

exclue. Les thomistes au contraire, principalement Cajetan, Sylvestre de Ferrare (et aussi Jean de Saint-Thomas), ont su poser au principe de la métaphysique cette raison analogique de l'être transcendental, à la fois simplicité et perfection, car l'être n'est que ce qu'il est, mais il est tout ce qu'il est. Or le débat se poursuit de nos jours, car nos contemporains sont plus héritiers de Suarez qu'ils ne voudraient le croire, et nos lecteurs ont reconnu dans la position traditionnelle de l'école thomiste celle que défendent encore ses modernes disciples, et de la sorte le P. Marc rejoint les conclusions que nous avons essayé de dégager de l'ouvrage de M. Maritain. Il insiste cependant davantage sur la nécessité de ne pas faire appel à une épuration qui viderait de plus en plus l'être de toute réalité, mais à une analyse réflexive qui découvre à la fois la richesse de l'intelligence et celle de l'objet dans l'unité de leur acte commun.

Car l'être métaphysique n'est saisi que dans la mesure où la réflexion corrige notre première rencontre de l'être dans la nature de la substance sensible, par la conscience explicitée de l'acte concret et spirituel de notre intelligence devenue son objet.

Ainsi, transcendant l'abstrait et le concret, la nature sensible et l'acte d'intelligence, les unissant dans sa raison analogique proportionnellement une dans tous nos concepts, sans être représentée adéquatement par aucun d'eux, et faisant éclater de la sorte le conceptualisme qu'il fonde, l'être métaphysique est la somme d'un double mouvement de la pensée. L'un, métaphysique, juge à la lumière de l'être même les propriétés que notre esprit affirme nécessairement de tout être parce qu'il est être, et déduit de la rencontre de la raison analogique de l'être illimité l'existence et les exigences de celui dont l'unité absolue soutient l'unité relative de tous les autres êtres : Dieu.

L'autre, critique, découvre au terme de son mouvement que sous peine de se détruire elle-même l'intelligence

humaine se reconnaît sans cesse ordonnée à *ce qui est*, et dégage dans chaque affirmation ce qui vient de l'objet de ce qui relève du mode spirituel qu'il a reçu dans la pensée.

Cette attitude échappe à la fois à l'idéalisme et à la systématisation absolue, car la pensée ne se saisit jamais que dans l'acte de son objet et ne peut pas déduire des exigences de l'être en tant qu'être les propriétés des natures qu'une métaphysique ne peut percevoir mais que seule une connaissance soumise à l'expérience peut découvrir.

Ou la fidélité à la doctrine de saint Thomas n'a aucun sens — ou elle indique entre ceux qui la revendiquent la certitude commune qu'à cette double recherche la réponse de saint Thomas reste toujours actuelle. Malgré les divergences qui attestent par ailleurs la liberté que donne la même vérité entrevue, les quatre ouvrages dont nous venons de parler soulignent sous des points de vue divers cette même assurance.

Que l'on nous permette, avant de terminer cette chronique, d'évoquer le nom du P. Roland-Gosselin, qui vient de mourir en juillet dernier. Parmi ceux qui ont travaillé à manifester combien la doctrine de saint Thomas demeure notre contemporaine, il fut l'un des plus persévérants et, ses ouvrages et ses bulletins dans la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* l'attestent, des plus pénétrants.

Un autre plus autorisé que nous dira prochainement, ici même, ce que fut son labeur.

Pour nous, la seule ambition de cette modeste chronique serait de collaborer avec ceux qui, désirant enrichir la philosophie chrétienne des progrès incessants de la réflexion humaine, savent être ouverts à ses plus récentes manifestations, mais qui savent aussi que nulle, mieux que la doctrine féconde et précise de saint Thomas d'Aquin, ne leur permettra d'ordonner toutes ces richesses, seule façon de les posséder.

A.-J. Maydieu, O. P.

Sur l'Angoisse Métaphysique [1]

Autrefois, dans les systèmes philosophiques, dominait plutôt la sérénité. Aujourd'hui, c'est en général l'angoisse, et les penseurs les plus dernièrement à la mode, comme Kirkegaard et Heidegger, ont placé cette angoisse à la racine de leur recherche. Sans elle, pensent-ils, l'homme ne songerait pas à chercher. Depuis Pascal, on a insisté sur le caractère angoissant de grandes interrogations sur le but du monde et le sens de la vie. Un nouveau sujet d'angoisse est venu s'ajouter du fait qu'on a constaté l'impuissance de faire accepter des conclusions sans conteste, les divisions des philosophes et l'opposition des systèmes se détruisant les uns les autres.

Certains ont même, au temps des triomphes du scientisme, songé à abdiquer. « Il ne peut plus y avoir aujourd'hui de philosophie, écrivait M. Rauh. Nous éprouvons une sorte de honte à poser les questions philosophiques, et cette gêne se comprend : la tâche du philosophe est aujourd'hui suspendue par un fait, l'existence de la science. » Aujourd'hui nous assistons à certains égards à une renaissance de la philosophie et même de la métaphysique.

Henri-Édouard Pirenne, dans l'*Angoisse Métaphysique*, n'expose pas à proprement parler un système ; il décrit, moins la conclusion de ses travaux que ces travaux mêmes et son itinéraire intellectuel. Il dialogue avec soi-même, développe le pour et le contre, chemine de contradiction en contradiction, cherchant la voie libre. Il commence par montrer l'impasse où semble s'être engagée la philoso-

(1) Henri-Édouard Pirenne, *Sur l'Angoisse Métaphysique. Essai de philosophie de la philosophie.* Bruxelles, M. Lamertin, éditeur, 1934, in-8.

phie moderne. Ne partant plus des bases qu'elle pouvait trouver aux époques où « une foi commune imposait à tous les esprits une même conception de l'univers,... abandonnée à ses propres forces, obligée de reconstruire après avoir détruit, elle multiplia des hypothèses, et tellement qu'aujourd'hui son vain labeur nous place dans la situation où Descartes se supposait lorsqu'il feignait de douter de tout ». Descartes pourtant postulait la valeur de la raison ; mais depuis lui est venu Nietzsche, qui a mis en doute la compétence de cette faculté et suggéré que la vie imposait même la volonté du faux. On ne peut sortir de l'impasse sans préjuger de la réponse. La métaphysique ne serait-elle qu'une perpétuelle création d'hypothèses en lutte, un art pur, où nous attache, non pas la doctrine, mais l'auteur, non l'or, mais l'effigie, non le vrai, mais l'art? Construira-t-elle dans le vide d'harmonieux édifices, raisonnant impeccablement mais sans rapport avec la réalité? Finira-t elle même (comme Anatole France prétend que deviendra la littérature) par s'absorber dans la critique, cessant de créer, commentant ses anciens chefs-d'œuvre, faisant de l'art sur l'art, théorisant sur des théories? Ou bien se résignera-t-elle à s'évader à la faveur du doute, à se réfugier dans le plausible, à « aider par le doute aux croyances », à disputer à la science « le seul domaine où il soit possible encore d'ignorer : le domaine moral »?

Il y a des questions auxquelles la science ne peut pas répondre, des besoins qu'elle ne peut satisfaire. La pensée ne peut s'oublier dans une partie importante de soi. Elle ne peut, sans mentir à sa vocation, négliger une aspiration dont l'origine se trouve dans une réalité qui nous dépasse et « nous contient en soi », dans l'Esprit. « La tendance à la personnalité, d'où provient le besoin moral, puisqu'elle impose à l'homme de donner à sa vie une valeur exemplaire », conduit à l'extase, « à une extase permanente qui résulte non de la perte mais d'un enrichissement de la conscience devenue sensible à une réa-

lité nouvelle, l'Esprit, dont l'être l'absorbe et dont les intérêts se substituent en elle à ceux de l'individu ». C'est ce que décrit Platon dans son allégorie de la caverne. Sans doute « il est peu d'hommes qu'une croyance peut abstraire à ce point du monde. Cet état de ravissement continu, apanage des saints, explique leur allégresse... Ils se sont perdus pour devenir magnifiquement eux-mêmes.

« Tout en eux est action. Aussi jouissent-ils avec plénitude de cette volupté intense de créer qu'éprouve l'artiste quand il donne une existence à sa pensée, et, par exemple, quand il dresse la figure, désormais réelle, d'une beauté qui n'était que dans son inquiétude. Le saint, inspiré comme lui, travaille comme lui, dans la joie, mais il sculpte une autre matière : de l'âme et non du marbre. Il se modèle soi-même selon son idéal, c'est en soi qu'il refait le monde. »

La philosophie « est à la pensée ce qu'est à la glèbe la charrue, non la cause du froment mais celle de la moisson. Elle est le soc qui laboure pour ranimer la vie aux profondeurs de l'âme, pour la modifier dans ses dispositions et la fertiliser en l'ouvrant à l'Esprit ». La science ignore forcément l'Esprit qui ne peut, non plus qu'une symphonie, se comprendre tout en un seul moment. « Il faut donc que la philosophie brise la glace où se prend la pensée lorsque la raison s'en saisit. Elle doit, non apaiser mais inquiéter l'intelligence afin de l'ouvrir à l'Esprit. » Elle résout les problèmes par cela seul qu'elle les pose. « Imposer un problème à la pensée, c'est lui manifester un nouvel aspect du réel... La solution est de chercher... La certitude jaillit comme au dernier coup de pioche l'eau qui sommeillait sous le roc. Elle jaillit en volonté et soulève celui qu'elle inonde. Prenant en elle conscience de soi, chaque instant de sa vie lui prouve qu'il possède la vérité ou qu'il est, plutôt, possédé par elle. » La joie et les pleurs de Pascal deviennent « la plus sûre des preuves ».

Le long de l'itinéraire de H.-Éd. Pirenne se rencontrent, comme principaux jalons, les pensées de Platon, Descartes, Nietzsche, Renan, A. France, Montaigne, Fichte, Bayet, Chesterson, Frazer, les ethnologues et les sociologues, Comte, Bergson... Pirenne accueille, réfute ou expose leurs suggestions dans des formules concises et frappantes. Bergson a une place importante à la fin du livre, mais on peut regretter que l'*Angoisse Métaphysique*, écrite sans doute avant la publication des *Deux Sources*, ne situe pas complètement la pensée de cet auteur dans la ligne où elle apparaît depuis cet ouvrage.

ÉMILE DERMENGHEM.

QUESTIONS POLITIQUES ET SOCIALES

CIVIS. *L'usure qui s'use elle-même.*

Il faut diminuer le taux de l'intérêt.

DANIEL-ROPS. *Christopher Dawson et la communauté chrétienne.*

C'est la préoccupation d'un retour du monde au christianisme qui anime la pensée de Dawson, philosophe de l'histoire.

A.-D. TOLÉDANO. *Sur un crime européen.*

N. A. KLÉPININE. *L'assassinat de Marseille et les Soviets.*

AD. DE FALGAIROLLE. *Le Concordat et l'insurrection espagnole.*

DOCUMENTS

Rapport au Congrès annuel de la Société de Saint-Louis sur les notions du temporel et du spirituel.

A travers les revues : L'économie dirigée en Italie.

Billet de Civis

L'usure qui s'use elle-même

Mieux encore que le gouvernement suisse imposant aux banques le frein d'une législation analysée dans ces pages, le gouvernement belge nous donne une bien bonne leçon. Non tant par ces arrêtés-lois qui s'efforcent à restituer aux industriels et commerçants belges un crédit perdu, que par les motifs avoués qui justifient cette législation nouvelle et grâce auxquels un jeu d'usure est officiellement tiré au grand jour.

Le crédit est gelé en Belgique. Les entreprises tournées le plus souvent vers l'exportation périclitent, devenues incapables de payer aux banques l'intérêt des crédits qu'elles en avaient tirés. Sur quoi, le gouvernement belge intervient, disant : Ces charges sont trop lourdes désormais à nos entreprises, les banques ont pris créance sur elles au taux devenu impayable de 8 %, je me substitue à elles, leur offre de nouveaux titres qui ne leur vaudront que 3 % l'an, mais avec lesquels il leur sera possible d'obtenir à mes guichets un peu de cet argent frais qui est comme l'air qu'elles respirent. Devenu ainsi possesseur des créances sur les entreprises, je n'exigerai des débiteurs qu'un intérêt de 4,25 %, allégeant par ce fait les charges qui pèsent sur eux.

Entendez bien qu'un voile pudique est maintenu ici sur les réalités et que, lorsque les documents officiels disent 8 %, on doit penser aux taux réels imposés par les marchands de capitaux, soit 8, 10, 12 % et plus, selon les cas. Tribut prélevé sur le travail des hommes par ceux qui disposent de l'argent d'autrui et, comme le dit Pie XI, « distribuent en

quelque sorte le sang à l'organisme économique ». Tribut si manifestement excessif et usuraire qu'aujourd'hui il le faut en majeure partie annuler. Ici apparaît toute nue la structure du système capitaliste qui excède grandement le simple et normal emploi rémunéré d'un capital par une entreprise. Le moment est venu où la sophistique accumulée par les intérêts et les intéressés devra céder aux réalités que la misère de ce temps fait apparaître sans fard.

***

La bonne leçon a été en partie retenue. En partie seulement, car les chefs d'entreprise n'ont pas encore clairement compris que, dans la schématique opposition capital-travail, ils ne sont pas du côté du capital, encore que le dérèglement institutionnel des sociétés anonymes les y place, mais chefs travailleurs, premiers intéressés à un ordre humain du travail, victimes les premiers de ceux qui tiennent la vie économique « entre leurs mains, si bien que sans leur consentement nul ne peut plus respirer »; cette vérité encore obscurcie s'imposera peu à peu, au fur et à mesure que, dans la crise du régime économique, les nécessités commanderont, même aux plus aveugles, les réformes nécessaires.

Ce qui a été compris, par contre, c'est l'impossibilité où les entreprises sont ou vont être mises de porter la charge des taux usuraires qu'elles ont dû accepter aux beaux jours de la « prospérité ». Et voici qu'en France les propositions de loi se multiplient qui tendent à rétablir un taux légal maximum de l'intérêt. 5 %, disent les uns; 5,35 %, demandent les autres. En ces jours d'argent très cher et plus encore hésitant, l'intérêt de l'État, perpétuel emprunteur, et celui des entreprises se conjoignent contre celui des marchands d'argent. Une ancienne législation d'inspiration toute morale se redresse d'elle-même.

Inutile d'avertir le lecteur que les dits marchands résistent. Ils se sont voilé la face devant la proposition de M. Grisoni, franc-maçon notoire et qui ne s'en cache pas, demandant la limitation du taux d'intérêt, non seulement en matière civile, mais aussi en matière commerciale, avec un moratoire de remboursement accordé deux ans durant aux débiteurs pour le principal. Le Temps *en a été scandalisé, rappe-*

lant l'adage connu : « Crédit est mort, les mauvais payeurs l'ont tué », qu'il oublie de compléter aujourd'hui de cet autre : « Crédit est mort, les avides créanciers l'ont saigné. » Et voici l'argument-massue que le Temps oppose : « Les taux de l'intérêt dépendent, comme les prix de toutes choses, de l'offre et de la demande. » Tarte à la crème, on le sait bien... mais nos intéressés y tiennent qui n'ont jamais voulu admettre, et pour cause, que la morale eût là son mot à dire.

Au demeurant, le ministère du commerce y a répondu une fois de plus, le 28 septembre, par un communiqué officiel disant :

En présence de la brusque élévation des cours des sucres à la Bourse du Commerce, à la fin du mois d'août, le gouvernement est intervenu, envisageant même la fermeture du marché.

En outre, une information judiciaire a été ouverte.

Les cours, qui s'étaient élevés à 243 francs le quintal, se sont régulièrement abaissés pour s'établir aujourd'hui à 218 francs, chiffre comparable à celui qu'ils atteignaient les mois précédents.

Le communiqué est passé sans bruit. Il n'y a pas de budget de publicité pour ce genre d'insertions. Il en est au contraire pour les arrêter.

Voilà l'offre et la demande. Et le ministère des finances eût pu récemment, avec plus de raison encore, asséner à la Bourse des valeurs un communiqué semblable et plus rigoureux.

Le crédit se meut dans les mêmes eaux empoisonnées. Le voici malade. Aristote disait que l'argent ne fait pas de petits. Si l'on veut malgré tout qu'il enfante, il arrive que les monstres nés ainsi dévorent ce qu'on prétendait exploiter. Et l'usure en vient à s'user elle-même. O insensés!...

CIVIS.

Christopher Dawson et la communauté chrétienne

Lorsque, sur Paris étonné, se dressa, en 1889, la silhouette peu charnue de la Tour Eiffel, la majeure partie du bon peuple parisien, qui n'est point badaud pour rien, s'émerveilla, et, une fois de plus — car en ces temps-là, déjà, on s'ébaudissait volontiers —, se considéra, lui, son époque et son génie, comme un ensemble très réussi. Aux dires des contemporains, cette année 1889 fut marquée par une trépidation nouvelle. La griserie de la science faisait tourner les têtes. M. Paul Poiret, petit garçon à cette époque, nous parle, dans ses *Souvenirs*, de l'ivresse qu'il éprouvait devant tous ces instruments qui donnaient à l'homme l'impression de devenir démiurge : « Il me semblait, dit-il, que tous les secrets de la vie m'étaient offerts... » Et les camelots, dans les rues, vendaient une chanson qu'on ne proposera point pour de la poésie, mais qui exprime bien l'idée du temps :

La Tour Eiffel, la Tour Eiffel,
C'est la Tour du Progrès,
Elle est en fer, elle est en fer,
Pour mieux grimper après.

Les journaux, à chœurs alternés, louent ce progrès mécanique dont on fascine un peuple abondant. L'un d'eux écrit que le XIXe siècle atteindra aux plus beaux résultats scientifiques et humains, parce qu'il est le siècle de la libre pensée.

Un autre — qui n'a pas oublié la chanson — conclut que la Tour Eiffel était en germes dans la Déclaration des Droits de l'Homme. Cependant qu'une phrase de M. Renan se répand comme une promesse : « La civilisation moderne est destinée à se propager indéfiniment... »

Et voilà qui définit bien cette notion du progrès telle que, selon le mot de Péguy, elle fut vraiment « le viatique, la consolation, l'espérance, la secrète ardeur, le feu intérieur, l'eucharistie laïque de toute une génération ». Un progrès matériel et technique démesurément glorifié, un progrès moral et social promis comme une inéluctable conséquence du premier : en avant vers le plus terrestre des Paradis!

De ces beaux mythes, que reste-t-il? Pas grand'chose, et cependant plus qu'on ne croit. Certes de belles phrases nous ont parlé de civilisations qui « se savent mortelles », qui ont « la fragilité d'une vie »... Ceux qui réfléchissent encore savent assez de quel leurre se paie l'espoir de la Parousie du Dieu-machine. Mais les autres, l'immense foule de ceux qui se contentent de vivre leur vie, une vie sans cesse plus menacée, désaxée, inquiétée, que leur reste-t-il dans le vaste oubli du monde moderne, sinon cette foi latente, confuse, cette croyance sous-jacente à un progrès qui, manifesté en automobiles, en salles de bains et en films, devra un jour se manifester aussi en réformes sociales, en un accroissement de bonheur?

A cette erreur de l'homme moderne, maints essayistes ont déjà consacré des pages pertinentes : on en sait peu qui aient atteint le point de clairvoyance et de précision de M. Christopher Dawson. En face du tableau sinistre d'une humanité où les égoïsmes nationaux aboutissent à la lutte frénétique, où l'excès de biens conduit à la misère, où l'espérance du progrès matériel aboutit à la plus affreuse caricature du bien-être, M. Christopher Dawson dresse l'image d'une humanité harmonieuse, plus heureuse, qui ne plaçait pas son bonheur au même point, mais qui, du moins, avait encore le sens d'une certaine hiérarchie des valeurs.

« Il est bon de ne pas oublier, écrit-il dans *The Making of*

Europa (1), que l'unité de notre civilisation ne repose pas entièrement sur la culture laïque et les progrès matériels des quatre derniers siècles : l'Europe possède des traditions plus profondes, et il nous faut remonter au-delà de l'humanisme et des triomphes superficiels de la civilisation moderne si nous tenons à découvrir les forces sociales et spirituelles qui ont abouti à faire l'Europe. »

Ce point de vue central chez M. Christopher Dawson assure à son œuvre une unité extrêmement forte, bien que sa pensée use aisément de registres très divers. Professeur d'histoire de la culture à l'University College d'Exeter, à la fois historien et philosophe, M. Christopher Dawson est de ces historiens qui, loin de se soumettre aux faits bruts, aux fiches et aux bibliographies, croient à l'importance des facteurs psychologiques en matière historique, et à la nécessité de porter sur ce que l'on étudie un certain jugement. Depuis les premiers essais qu'il a publiés en 1922, et dont beaucoup ont été recueillis dans ses *Enquiries into Religion and Culture* (2), jusqu'à ses plus importants ouvrages : *Progress and Religion* (3), *The age of the Gods*, *The Modern Dilemma* et les *Origines de l'Europe*, le même souci se manifeste, un souci exactement spirituel, dans le sens le plus fort du mot. Nous essaierons d'en définir le caractère.

Pour M. Christopher Dawson, le véritable fondement d'une civilisation est d'ordre religieux. Une civilisation qui n'a pas une religion vivante est menacée de mort. L'histoire de l'Europe « moderne », se résumant en un effort pour jeter

(1) Traduit en français (Rieder, 1934) sous le titre : *Les origines de l'Europe*.

(2) Sheed and Ward, 1933.

(3) Qui va paraître en français, traduit par Pierre Belperron (Plon 1934).

par-dessus bord la religion et pour la remplacer par le concept le plus abstrait du « progrès », se trouve menacée. Menacée dans ses racines que rien ne vivifie plus; menacée aussi dans son équilibre social et international, que maintenait la foi en la communauté chrétienne. La solution sera donc — *Modern Dilemma* — ou bien de détruire définitivement la foi religieuse, et en ce cas la catastrophe sera proche autant que certaine, ou bien de revenir à cette conception religieuse de la vie, qui portera en soi les éléments du salut.

Les passages où dans *Religion et Progrès* M. Christopher Dawson montre que les vraies racines d'une religion sont religieuses, sont particulièrement frappants. Des civilisations même stagnantes, comme celles de la Chine ou de l'Égypte, ont pu se maintenir des siècles et des siècles, parce que les fondations *religieuses* étaient intactes; alors que la dissolution organique des cultures grecques et romaines, conséquence de la ruine des bases religieuses, entraîna, à bref délai, la destruction des civilisations elles-mêmes.

Ainsi de même, naquit et se forma, sur les bases religieuses du christianisme, l'Europe occidentale. Le livre remarquable que sont les *Origines de l'Europe*, où l'érudition étaie une si clairvoyante pensée, montre précisément cette formation. Les éléments qui sont intervenus dans cette œuvre d'édification, — éléments romains, barbares, byzantins, arabes, — ordonnés par l'influence chrétienne, prennent leur vraie signification. Car, contrairement à ce que trop d'historiens antireligieux ont tendance à dire, le message chrétien n'est pas, n'a jamais été, l'aboutissement de ces tendances mystiques, irrationnalistes et assez confuses qui, pendant le dernier siècle avant Jésus-Christ et les premiers après Jésus-Christ, hantaient comme des tentations les sociétés déjà malades de la Grèce et de Rome. Ces tendances se sont prolongées au contraire dans les mouvements gnostiques, manichéens et autres qui ont été, dès le début, les adversaires du christianisme et que celui-ci a combattus.

« On ne saurait trop insister sur ce point que la victoire

de l'Église au IVe siècle ne fut pas, comme tant d'historiens modernes voudraient nous le faire croire, l'aboutissement naturel de l'évolution religieuse du monde antique, mais tout au contraire une interruption brutale qui força la civilisation européenne à sortir de sa route normale pour suivre une voie qu'elle n'aurait jamais trouvée sans cette secousse » (*Religion et Progrès*).

C'est précisément cette conception chrétienne révolutionnaire du monde qui, en imposant la rupture, a permis de réordonner en un ensemble absolument nouveau les éléments hétérogènes qui se trouvèrent fournis. Ainsi se créa ce monde chrétien, cette *Chrétienté*, dans le sens plein du terme, qui occupe l'histoire du Moyen-Age et conditionne celle des temps qui lui ont succédé. Pendant des siècles et des siècles, avec une patience absolument surhumaine, l'Église au long de ce que les historiens anglais appellent les *Dark Ages*, les « Temps obscurs », a poursuivi la tâche proprement civilisatrice de cohésion, d'ordre et de pénétration, qui allait aboutir, un peu après l'an 1000, à identifier l'Église à l'Occident, la Chrétienté à l'Europe civilisée. Au XIe siècle, la grande étape est franchie. La Chrétienté *est*. Et si solide, si inentamable, que des schismes, des séparations pourront se produire : l'idéal de la Chrétienté subsistera. On peut même dire que, sous des formes plus ou moins conscientes, plus ou moins dégradées, il subsiste encore aujourd'hui au cœur de maints de nos contemporains.

*
* *

« La civilisation de la Chrétienté médiévale dépendait essentiellement de l'organisation religieuse de l'Europe en une unité internationale, ou plutôt supra-nationale. Elle était incompatible avec la conception d'un grand nombre de sociétés souveraines totalement indépendantes, comme les états de l'Europe moderne » (*Religion et Progrès*).

La Communauté chrétienne, que l'histoire, telle qu'on l'étudie dans les manuels, dissimule autant que faire se peut,

était cependant une réalité vive et profonde. Les grands courants de pensée franchissaient les frontières — un saint Thomas enseignait à Paris comme à Bologne — aussi bien que les courants commerciaux qui aboutissaient aux grandes foires. Il a existé un monde chétien où, en dépit des grandes luttes, des conflits, des rapines, subsistait une conception haute et puissante d'une justice supérieure, d'une *harmonie*.

En face de cette communauté, qu'offre le monde moderne? Un désordre grandissant auquel on essaie de porter remède par deux méthodes également dangereuses : le nationalisme et l'internationalisme. L'un, appuyant sur des intérêts matériels égoïstes une conception non moins égoïste de la nation, aboutit à ces antagonismes dont nous savons trop aujourd'hui quel est le sens et le péril. L'autre n'envisage la solution que dans une réduction de tous à une norme abstraite, schématique, standardisée. Il est aussi inadmissible d'exaspérer l'originalité d'un peuple en le dressant contre ses voisins, que de la nier en ramenant toutes les races au même commun dénominateur. Ces deux erreurs, que M. Christopher Dawson a bien dénoncées, sont également contraires à l'idée de la communauté chrétienne. Elles sont, — et c'est là le point vraiment original de ses vues, — la conséquence logique de cette dégradation d'une conception *religieuse* de l'Europe en un concept abstrait, vidé de son sens spirituel.

La rupture se produisit au moment de la Réforme, « *parallèle et complément de la Renaissance* ». Le second de ces mouvements tendit à rendre la culture du Midi plus purement latine, l'autre à rendre la culture du Nord plus purement teutonique. Il y eut aussi une coupure, déchirant cette unité que l'effort chrétien avait si bien constituée et, en somme, rendant à leur destin antérieur des éléments que le christianisme avait eu le mérite d'informer. Ce ne fut donc pas par une simple coïncidence que la ligne de démarcation religieuse après la Réforme suivit d'aussi près les anciennes frontières impériales. Et la contre-Réforme, ce grand mouvement de ferveur et de foi du XVIe siècle, faute de retrouver le sens de la vraie communauté chrétienne — c'est-à-dire le sens de la

charité —, n'aboutit qu'à exaspérer les luttes politiques et à rendre plus infranchissables les fossés.

*
* *

C'est que, dès ce moment, la vraie base, la base religieuse de la civilisation européenne, était ébranlée. M. Christopher Dawson a très bien montré comment la conception du progrès à base rationaliste et à apparence scientifique, dès le XVIIe siècle apparaît, non comme une doctrine philosophique et comme une théorie d'École, mais comme un courant souterrain irriguant, en quelque sorte, la pensée de toute une civilisation ; « la foi dans la perfectibilité de l'homme » remplaçant la doctrine du salut, fait faire à la civilisation un brusque tournant. Le Cartésianisme (dont M. Dawson a fort bien montré le rôle) propose à l'homme moderne moins une philosophie qu'une méthode, et c'est même dans la mesure où la méthode a été viciée et desséchée que Descartes n'est pas entièrement responsable de ce cartésianisme abâtardi dont Arnaud Dandieu a vu l'aboutissement dans le Fordisme.

Une foi de plus en plus aveugle dans les déductions de la raison (même quand elle aboutit, en fait, à un pur irrationalisme) s'introduit dans la conception que l'Europe civilisée se fait du monde. La raison, même réduite à un rôle platement technique, apparaît comme le *deus ex machina* d'où l'on attendra tout. C'est ainsi qu'Helvétius constate « que l'influence des vertus morales ne peut agir que sur les quelques individus avec lesquels le sage est en contact, tandis que l'homme qui invente un moulin est le bienfaiteur de l'humanité ».

Ainsi apparaît cette conception d'une évolution régulière et fatale qui doit faire progresser l'humanité depuis les *Dark Ages* — de plus en plus *sombres*, au yeux des modernes —, jusque vers les temps du bonheur parfait : « L'esprit humain s'est libéré d'un seul coup, grâce à la révolution philosophique de l'époque cartésienne. »

Ce messianisme de la raison n'est pas aboli. Il traîne encore dans le cerveau d'un bon nombre de nos contemporains. Les crises, les guerres, les misères, n'ont pas réussi à l'en déraciner. Si un doute existe, il ne porte pas entièrement préjudice à cette conviction intérieure.

Or il est de constatation aisée que c'est à partir du moment où cette notion rationaliste s'est imposée à l'esprit européen que les malheurs de l'Europe ont commencé. Nous ne reviendrons pas ici sur cette démonstration qui a été souvent faite. Où est le remède? M. Christopher Dawson répondra : « dans un retour à la tradition ».

Là encore, M. Dawson propose des vues extrêmement justes. On a trop souvent tendance à admettre que *tradition* soit synonyme de *réaction*. De fait, le traditionalisme, même dans l'Église, s'est trop souvent identifié à un conservatisme fossilisé privé de toute sève. A la notion du progrès fatal on a le droit d'opposer autre chose. « Un progrès apparent est souvent accompagné d'un processus de dégénération ou de décomposition sociales, qui détruit la stabilité d'une civilisation. » C'est à ce moment de décomposition que semble bien être le monde moderne. Mais il lui appartient de faire que cette dégénérescence — nullement inévitable, comme le répète Le Play —, aille jusqu'à son terme, ou bien que la société retrouve, dans les contacts perdus, les possibilités de la régénération. Aux cycles catastrophiques d'un Oswald Spengler, M. Christopher Dawson a opposé avec force les certitudes d'espérance qui sont celles d'un chrétien.

Faire retour au christianisme, c'est bien, pour le monde moderne, un *retour*. Mais cela ne veut pas dire une marche en arrière. La tradition, quand elle est vivante, quand elle ne se stérilise pas en formules et en méthodes, quand elle est toute baignée par la charité, apparait en avant de nous comme en arrière, parce qu'en réalité elle nous est supérieure, elle a pour elle l'éternité. C'est dans ce retour à la tradition chrétienne — c'est-à-dire dans l'affirmation d'une supériorité catégorique de la foi religieuse sur la conception du progrès — que M. Christopher Dawson voit le salut. Non seulement

salut individuel, mais salut général ; car en un tel domaine l'individuel, le social, l'international, ne sont pas séparables. Les dangereuses idéologies du nationalisme et de l'internationalisme ne sont que les reflets de cette tradition, mais détournée, rabaissée et trahie. Il s'agit de retrouver la vérité là où elle est, là où elle ne meurt pas.

*
* *

Pour ce retour à la tradition sur quelles forces compterons-nous? M. Christopher Dawson répond nettement : « sur l'Église ».

Dans une magnifique étude sur *Saint Augustin et son temps* (qui figure dans les *Enquiries*), il a montré avec force comment, à l'instant même où s'écroulait le monde — c'est-à-dire l'empire d'Occident —, un saint Augustin trouvait les plus hautes raisons d'espérer dans la considération de sa foi et de la mission qui lui était donnée. Il savait à merveille réaliser l'équilibre entre la primauté du transcendant et la nécessité du contingent. Là où l'Orient perdait pied dans une contemplation mystique que la charité n'équilibrait plus, lui retrouvait l'équilibre dans la double action, sur le plan du charnel comme sur celui du spirituel.

A plusieurs reprises M. Christopher Dawson est revenu sur l'esprit qui animait l'Église d'Occident dans cette époque vraiment sombre de désordres et d'incertitudes, où l'obstination héroïque de quelque papes, de grands fondateurs d'ordres, arracha la Chrétienté à tout ce qui voulait l'empêcher de naître. Un saint Grégoire incarne une de ces espérances héroïques. Un saint Bernard allie sans effort l'idéal mystique et ascétique à l'autorité sociale et politique la plus éminente. Plus tard les Frères Prêcheurs se mêleront à la vie de société comme le levain à la pâte, et quand même un saint François d'Assise s'impose l'ascèse la plus difficile, sa règle de pauvreté apparaît comme un moyen de libération, non comme un mouvement de négation.

Ne sommes-nous pas dans une période tout analogue? Ce retour à la tradition, qui est vie, qui est notre vie, nous avons tous à le réaliser, non par la fuite devant nos responsabilités, mais par l'acceptation, au contraire, de toutes ces responsabilités, même les plus graves. Cette communauté chrétienne, seule sauvegarde du monde en nos temps troublés, il nous appartient d'y travailler sans retard. La leçon de M. Christopher Dawson, historien et philosophe, apparaît, en définitive, comme une leçon d'action.

DANIEL-ROPS.

NOTES ET RÉFLEXIONS

Sur un crime européen

Le mot n'est pas trop fort pour décrire l'attentat de Marseille. Selon l'expression de la *Reichspost* de Vienne (9 oct.), « les coups de revolver de Marseille invitent l'Europe à se ressaisir ». Et il en est grand temps. Peu à peu, si cela continue, le terrorisme deviendra une institution permanente. Sont-ce là les tristes restes de l'époque de violences qui dura sans répit de 1914 à 1918? On a de tout temps assassiné des chefs d'État, certes, mais après le ministre roumain Duca, après le ministre polonais Pieracki, après les tueries hitlériennes du 30 juin, après la fin affreuse de Dollfuss, celle du roi de Yougoslavie et du ministre français des Affaires étrangères allonge étrangement la liste funèbre de cette année.

Selon les informations reçues jusqu'ici, il semble bien qu'on ait affaire au crime d'une organisation terroriste croate, qui avait minutieusement préparé toute une série d'attentats contre notre hôte royal pendant son séjour en France; si l'attentat de Marseille avait échoué, d'autres tentatives auraient eu lieu entre Marseille et Paris, et à Paris même. De nombreux conjurés devaient donc être requis pour mener à bien pareil plan, et l'on se demande vraiment comment les diverses polices intéressées n'ont pas eu vent de la chose. Je ne veux point ici poser la question des mesures préventives qui auraient dû être prises, car j'empiéterais alors sur un domaine qui n'est pas le mien, mais en présence de l'internationale du crime, les États se doivent de coordonner étroitement leur action, et n'épargner aucun effort dans ce sens.

Ce qui est particulièrement troublant, c'est le fait que

l'attentat ait été commis sur le sol français, alors que les occasions n'avaient pas manqué auparavant pour atteindre l'infortuné souverain — ne fût-ce qu'au cours de son récent voyage en Bulgarie. On dirait que l'organisation criminelle qui a été à l'œuvre à Marseille poursuivait un but politique non pas dirigé uniquement contre la Yougoslavie, mais aussi contre la France et contre la paix européenne elle-même. Car c'était dans un but de paix qu'Alexandre Ier était venu en France. Il s'agissait de mettre fin à la tension italo-yougoslave sur l'Adriatique, et personne ne pouvait prendre ombrage de cette tentative d'apaisement, personne sauf ceux qui veulent pousser l'Europe à la ruine.

Mais c'est là folie pure. M. Mussolini ne serait pas le chef d'État avisé et prudent qui s'est révélé à nous, si le tragique événement ne l'inclinait pas encore plus à la conciliation. Du reste la paix sur l'Adriatique répond pour Rome comme pour Belgrade à une nécessité qui dépasse les dirigeants eux-mêmes ; elle conditionne la paix sur le Danube, à laquelle l'Italie, garante convaincue de l'indépendance autrichienne, tient essentiellement, et qui doit selon elle recevoir l'appui de la Petite-Entente, de la Yougoslavie en premier lieu. Qu'il soit difficile, en Yougoslavie comme en France, de retrouver deux hommes aussi qualifiés pour causer avec Rome que l'étaient les illustres disparus, nous ne le contesterons pas, mais encore une fois les nécessités transcendent les hommes. La nécessité actuelle pour l'Europe, c'est de s'accrocher désespérément à la politique de paix, à laquelle travaillaient ardemment le roi yougoslave et le ministre français.

***

Cette paix qui coûta tant de morts, on crut bien l'établir définitivement en traçant une carte de l'Europe conforme au principe des nationalités. On crut bien faire disparaître tout irrédentisme en attribuant aux nations

agrandies ou ressuscitées les territoires qui leur revenaient historiquement et ethniquement. L'Europe danubienne groupée sous un seul sceptre était vouée à la dissociation sous la poussée de ses nationalités composantes ; mais une Europe danubienne où tous les Yougoslaves relèveraient de Belgrade, tous les Tchèques et les Slovaques de Prague, et tous les Roumains de Bucarest, une Europe danubienne harmonieusement aménagée au point de vue politique bien que soumise à un dangereux morcellement économique — y pensait-on seulement à ce moment, tout heureux que l'on était d'avoir refait rationnellement la carte de ces régions? — serait certaine de jouir d'une paix définitive.

Malheureusement ces vues étaient par trop théoriques. Les peuples de même race et de même langue enfin réunis dans un même État avaient vécu pendant des siècles une vie séparée, et ils ne pouvaient du jour au lendemain s'adapter sans heurts les uns aux autres, d'autant plus que les uns étaient de véritables Occidentaux — les Croates, les Slovènes, les Transylvains — tandis que les autres, restés pendant des siècles sous la domination turque, restaient des tard-venus à la civilisation occidentale.

La différence était la plus profonde en Yougoslavie, où s'ajoutait la question religieuse, Croates et Slovènes étant, comme on le sait, catholiques, tandis que les Serbes et Monténégrins sont orthodoxes, et les Bosniaques et Herzégovins musulmans. Les catholiques croates et slovènes n'avaient pas toujours eu à se louer de l'attitude de Belgrade à leur égard. Mgr Korochetz, chef du parti catholique slovène, qui n'hésita pas à revendiquer hautement les droits de ces coreligionnaires, n'est sorti de prison que pour accompagner pieusement, de Split à Belgrade, la dépouille mortelle de son roi.

Déjà dans les pays fortement unifiés comme la France, le morcellement des partis politiques a fini par rendre impossible la tâche du gouvernement, et l'on a dû, comme en Angleterre du reste, constituer un gouvernement natio-

nal. En outre on y agite sérieusement la question de renforcer l'exécutif. Il serait donc osé de discuter la mesure autoritaire que, pour mettre fin à l'agitation stérile des partis, le roi Alexandre prit en suspendant la constitution et en assumant des pouvoirs dictatoriaux ; c'était là le seul moyen de permettre au pays de vivre et de se développer, et en même temps de réaliser pleinement son unité encore chancelante. Serbes, Croates et Slovènes acceptèrent la dictature d'un souverain qui pendant la guerre s'était acquis une gloire impérissable, et qui était unanimement respecté parce que personnifiant l'État yougoslave. Mais ce qu'une intelligence politique remarquable comme Alexandre Ier avait su réaliser avec le moins de heurts possible, le conseil de régence qui va gouverner pendant la minorité de Pierre II aura-t-il le tact et l'autorité nécessaires pour l'achever ? C'est là le gros problème de l'heure en Yougoslavie, et il faut attendre quelque temps encore pour pouvoir en entrevoir la solution.

*
* *

Reste la grave question des responsabilités internationales de l'attentat. Faut-il, comme certains organes de Berlin l'affirment, voir là la main de Moscou ? Nous repoussons tout de suite cette hypothèse, qui ne nous parait pas fondée pour les raisons suivantes : M. Barthou avait activement — trop activement à notre gré — travaillé au rapprochement franco-russe, et l'U.R.S.S. et la Yougoslavie entretiennent de bons rapports.

Le sentiment populaire en Yougoslavie voudrait accuser la Hongrie. L'on sait que les irrédendistes croates ont trouvé asile à Budapest, mais de là à conclure à une collusion quelconque entre eux et les autorités hongroises il y a un abîme. De surcroît l'amitié entre Rome et Budapest, quoique moins vive depuis que l'Italie a adhéré au *statu quo* territorial européen en ce qui concerne l'Autriche tout au moins, exclut cette seconde hypothèse.

Reste une troisième hypothèse qui apparaît comme plus vraisemblable, et qui serait justifiée par le fait que les complices de l'assassin appartiendraient à un groupement en rapports avec des comités macédoniens. Le roi Alexandre, en travaillant au rapprochement avec la Bulgarie, aurait mis fin aux espoirs des Macédoniens, qui auraient alors résolu de se venger.

Encore une fois, ce ne sont là aujourd'hui que des hypothèses, et il faut attendre que les enquêtes menées en Yougoslavie et dans d'autres pays aient donné des résultats. Mais ces résultats doivent être obtenus le plus rapidement possible, et jeter la plus grande clarté sur les origines du complot, sous peine de laisser peser des suspicions sur certains États et par cela même faire naître un état d'esprit favorable à toutes les aventures. Il ne s'agit pas pour le moment des revendications, si légitimes soient-elles, d'un pays ou d'une partie d'un pays ; il s'agit essentiellement de la paix de l'Europe. Déjà au moment de l'assassinat du chancelier autrichien on a pu craindre le pire. L'Europe ne pourra pas supporter indéfiniment ces tragiques réveils. Et cela on semble bien l'avoir compris un peu partout. Comme l'a écrit l'*Osservatore Romano* (10 oct.), « le crime politique et social, à l'égal du crime de droit commun, est une faute horrible contre Dieu, et contre l'humanité ; c'est la plus horrible, parce qu'elle blesse et tue l'idée de l'ordre, de l'autorité, de la fraternité et de la paix ». La réaction contre ce crime a été unanime, et peut-être a-t-il puissamment servi l'idée européenne. Toute idée a besoin de martyrs : Dollfuss, Alexandre Ier, M. Barthou, par leur mort survenue au moment même où ils allaient travailler à cette paix, méritent ce noble nom (1).

André-D. Tolédano.

(1) Relevons avec plaisir ce qu'écrit à ce sujet le *Voelkischer Beobachter*, organe officiel du parti nazi : « L'Europe consciente considère les deux victimes comme des martyrs d'une nouvelle civilisation européenne. »

L'assassinat de Marseille et les Soviets

La Presse soviétique ne publia que les comptes-rendus télégraphiques de l'assassinat de Marseille, avec des articles élogieux sur M. Barthou. Les *Izvestia* seules ont cru nécessaire d'exposer aux lecteurs le sens politique et les conséquences possibles de cet événement.

Le point de vue des Soviets — point de vue marxiste, il va de soi — s'écarte en plusieurs points de l'attitude générale de la Presse mondiale. Il est donc intéressant de relever quelques-unes des considérations générales exposées par M. Karl Radek (*Izvestia*, n° 239 du 11 octobre).

Elles portent sur deux points :

1° *Les causes internes de l'assassinat.* N'étant pas encore reconnus par la Yougoslavie, les Soviets sont libres de juger sévèrement sa situation intérieure. D'après eux le « fascisme » yougoslave est devenu maître du pays sans avoir réussi à trouver d'appui sérieux parmi la grande masse. Il s'est aliéné surtout le parti paysan croate, fondé par Raditch, les paysans de la Bosnie, de la Herzégovine et de la Macédoine, car il n'a pas su résoudre le problème agraire. On connaît la thèse marxiste : le fascisme est la nouvelle expression politique de la classe bourgeoise. Or, en Yougoslavie, la bourgeoisie est trop faible pour devenir un soutien de régime. En outre, la bourgeoisie croate ne voulant pas accepter la tutelle serbe, les tendances séparatistes y sont très prononcées. Le mécontentement, ne pouvant pas s'exprimer par les voies parlementaires légales, se fraie le chemin par la terreur.

La crise du fascisme yougoslave engendrée par ses contradictions internes — telle serait, selon M. Radek, la cause directe du crime.

2° *La portée internationale de l'assassinat et surtout sa portée sur la politique de la France.*

Plusieurs facteurs déterminaient, toujours d'après le journal soviétique, l'alliance franco-yougoslave, notamment le fait que le nouveau royaume ne fut créé qu'à la suite de la victoire française. Aussi les relations tendues entre la Yougoslavie et l'Italie poussaient-elles cette dernière à chercher un allié.

Par contre, il y a des facteurs qui ébranlent cette alliance : le rapprochement de la France avec l'Italie et le refus de la part de la France d'importer les produits du sol yougoslave. Ces facteurs auraient poussé plusieurs groupements yougoslaves à tourner leurs regards vers l'Allemagne et à y chercher un nouveau marché. Ces tendances furent exploitées par l'Allemagne. Ainsi Radek affirme que Goering, lors de sa récente visite à Belgrade, en proposant une alliance formelle, voulait convaincre les politiciens yougoslaves que l'« Anschluss » de l'Austrie serait pour eux un grand avantage, en créant un contrepoids à la menace italienne.

La visite du roi Alexandre en France avait pour but de resserrer les liens d'amitié franco-yougoslave. Ainsi le crime de Marseille aggrave la difficulté fondamentale de la politique extérieure française qui réside dans le fait que la situation économique de ses alliés, le problème agraire complexe et les rivalités nationales rendent leur position intérieure très instable et les exposent aux revirements brusques qui sont contraires à leur intérêt principal — la défense de la paix.

M. Radek termine son article par la constatation suivante :

« La diplomatie française, dans son aspiration à créer les unions des pays d'après-guerre, se heurte à des difficultés

multiples. La presse allemande fasciste relève toujours ces difficultés et, sans doute, elle interprétera aussi l'événement de Marseille comme une « indication d'en-haut ». Si l'Allemagne réussissait dans son désir d'accaparer les pays balkaniques, elle recevrait des alliés déchirés par les contradictions internes, dont la presse allemande ne se lasse pas de parler avec une joie mal dissimulée. Et l'Allemagne ne possède aucun moyen de guérir toutes les maladies des pays balkaniques. »

N. A. Klépinine.

Le Concordat et l'insurrection espagnole

La fermeture des frontières espagnoles, terrestres et maritimes, au lendemain du coup d'État avorté de Barcelone, a empêché le grand public de pénéter le fond du drame rapide qui a coûté la vie à tant de soldats et de citoyens espagnols.

Les faits extérieurs permettent d'incriminer le séparatisme catalan, dont le succès ne satisfait pas l'ambition mais l'excite. La vráie cause fut la colère de l'extrême-gauche espagnole en voyant dans le nouveau Cabinet la confirmation de la politique conservatrice du précédent, et surtout l'assurance que l'on poursuivrait la politique tendant à la signature d'un Concordat avec le Vatican. Ce Concordat avait été retardé parce que les conseillers du Saint-Père redoutaient, avec raison, de s'engager vis-à-vis du Gouvernement Samper qui n'offrait pas toutes garanties de stabilité. Les élections de novembre 1933 avaient certes indiqué que la majorité du pays désirait cesser la politique anticléricale. Le nouveau Parlement envoya donc à Rome un négociateur, le Ministre des Affaires Étrangères en personne, M. Pita Romero. La meilleure bonne foi et la foi la plus respectueuse guidèrent, depuis Madrid, les négociations. Le chef d'État espagnol lui-même et les plus grandes autorités ecclésiastiques de la république avaient patronné la tentative. M. Pita Romero fut reçu en grande pompe par le Saint-Siège, qui lui prodigua les marques d'une sincère amitié. Il ne ménagea ni son temps ni sa peine. Il fit une visite de bienveil-

lance au monastère romain où s'est refugié l'ancien Primat d'Espagne, le Cardinal Pierre Segura, qui dut démissionner sur la demande même du Vatican après la publication de sa Lettre Pastorale en faveur d'Alphonse XIII déchu. De cette démarche, M. Pita Romero sortit plus préoccupé qu'il n'y était entré.

Les extrêmes-gauches, en septembre, commencèrent à attaquer le Ministère et le Saint-Siège. Celui-ci demandait comme concession, de la part de Madrid, le rétablissement de la *Rota*, ou Tribunal de Cassation religieux, et la nomination et le contrôle par le Gouvernement espagnal des deux chefs des évêchés capables d'exercer une action politique dans le pays : à savoir le Maroc et l'Andorre. Les socialistes s'alarmèrent lorsqu'ils apprirent que le Saint-Siège demandait la reconnaissance juridique du mariage religieux à l'égal du mariage civil et une réparation aux propriétaires des couvents incendiés. La première des deux propositions tendait à rendre obligatoires pour la majorité du pays les effets du mariage religieux, y compris l'indissolubilité du mariage, ce qui eût annulé la partie de la Constitution espagnole instituant le divorce. Quant aux couvents incendiés, entrer dans la voie des réparations équivalait à infliger un blâme à M. Miguel Maura, qui, ministre de l'Intérieur lors des incendies criminels, en fut tenu pour responsable par les catholiques.

Les Jacobins provoquèrent la chute du Ministère Samper. Aux premiers jours d'octobre M. Lerroux monte au pouvoir. Les républicains allant du socialisme au syndicalisme prétendirent aussitôt que désormais l'accord allait se faire entre Madrid et le Vatican. A Barcelone ils annoncèrent que « *le cléricalisme allait dominer l'Espagne, entraînant à sa suite le fascisme* ». M. Companys, Président de la Généralité, homme d'extrême-gauche, crut le moment venu de commencer, en Catalogne et au nom du catalanisme menacé par le fascisme, une révolution qu'il croyait devoir être soutenue par le reste de l'Espagne au nom de l'anticléricalisme. L'arrivée

à Barcelone, quelques jours auparavant, de M. Azaña, est significative à cet égard : c'est lui qui, tout cet été, reprocha au gouvernement, dont il ne pouvait se consoler de ne plus faire partie, sa politique pro-vaticane. A entendre les anticléricaux espagnols, l'insurrection l'emporterait en quelques heures. On a vu qu'il en est allé autrement. On peut en conclure que le catholicisme en Espagne, conserve beaucoup de sa force. Il ne faut pas oublier cependant que le séparatisme — qui était le but avoué des insurgés — répugne à beaucoup de Catalans et que ce fut aussi une des causes de l'échec du mouvement.

En tout cas, la signature d'un Concordat apparaît désormais comme possible.

ADOLPHE DE FALGAIROLLE.

DOCUMENTS

Rapport présenté à Paris au Congrès annuel de la Société de Saint-Louis le dimanche 30 septembre 1934

Dans notre dernier numéro, M. Ét. Gilson traçait le programme d'union des Français « pour un ordre catholique ». Déjà des tentatives partielles ont été faites, pour mettre en pratique certaines de ces idées. Il nous paraît intéressant notamment de publier, à titre documentaire, le rapport qui fut présenté à Paris au congrès annuel de la Société de Saint-Louis le 30 septembre 1934.

Un des caractères particuliers de notre époque est de poser, avec une acuité toute spéciale, le problème des relations entre le « spirituel » et le « temporel ».

Un de nos besoins essentiels est de tendre à la solution de ce problème.

Un de nos devoirs principaux d'y travailler.

Nous, catholiques, sommes les seuls

— à voir la question dans toute son ampleur,

— à disposer des moyens de recherche et d'application des solutions les meilleures qui seront toujours approximatives. On ne peut espérer de solution unique et définitive : sans doute y faudrait-il une société exempte des conséquences du péché originel...

Pour nous, premier avantage, les notions de « spirituel » et de « temporel » sont — ou peuvent être — précisées.

Pour un catholique, le « spirituel » c'est d'abord le domaine des relations intimes et publiques avec un Dieu personnel et incarné, relations mystérieuses, sans doute, mais guidées et orientées visiblement par l'Église.

C'est aussi, dans un sens élargi, tout ce qui, dans l'homme, le spécifie vraiment et porte la marque de cette dilection particulière de Dieu qui l'a établi roi de la création — que l'homme en ait ou non pleinement conscience —. Il y a là toute une région encore insuffisamment explorée et que nous aimerions voir défrichée par ceux surtout qui usent du mot « spirituel » dans ce sens.

Quoi qu'il en soit, le « spirituel » pour nous, dans sa partie la plus haute, est rendu concret par notre appartenance à une société divine et humaine, l'Église, dont le chef invisible est le Christ, et dont le chef visible est le Pape.

Et nous avons profondément conscience d'appartenir à cette société, de communier par elle en Jésus-Christ, de militer activement dans son sein pour l'avènement du règne de Dieu et pour notre salut personnel. Nous sommes de l'Église.

Mais nous appartenons aussi à une autre société, dont nous disons qu'elle est d'ordre « temporel ».

Qu'est-ce à dire?

Dans son exposé à la messe « Saint-Louis » du 21 mai 1933, l'abbé Plaquevent notait que « la pensée des chrétiens, toute centrée sur l'éternité, appela « temporel » tout ce qui appartient ici-bas à la figure de ce monde qui passe ».

Le pouvoir « temporel » devint le pouvoir de César.

Et l'abbé ajoutait que « ce pouvoir paraissait en ce sens bien peu de chose au regard du pouvoir éternel de Dieu ».

Hélas! aujourd'hui, sans faire aucune allusion person-

nelle, on peut dire que César a pris partout des allures de Carnaval. Enflé, boursouflé, tant qu'il est toujours prêt à éclater, il prétend, ici cyniquement, et là hypocritement, monopoliser à son profit les activités de tous. Une statolâtrie se développe qui, pour ridicule qu'elle paraisse, n'en est pas moins dangereuse.

Les catholiques souffrent particulièrement de cet état de choses. En France, ils ne se sentent plus complètement chez eux. Ils se voient refuser l'exercice de libertés légitimes, ce qui sans doute les gêne et les humilie, mais ce qui les peine surtout, car ils savent qu'en les brimant, l'État trahit les intérêts et la mission de la France.

Il y a état de guerre entre le « spirituel » et le « temporel ». Chacun de nous se sent atteint, déchiré sans cesse par des conflits de devoirs.

Il faut réagir.

Comment ?

D'abord en augmentant, partout où cela est possible, la force et la puissance de rayonnement du « spirituel ». Le moyen d'être catholique sans être apôtre ?

Et c'est ici que s'ouvre le champ magnifique et vaste de « l' Action catholique ».

— Assurer à notre vie religieuse les conditions requises pour son plein développement;

— Travailler, à notre place, à la conversion des autres;

— En un mot, collaborer à l'action apostolique du clergé.

C'est évidemment un premier devoir.

Et cette action, déjà, se poursuivra en utilisant une portion de « temporel ». N'y a-t-il pas déjà un « temporel » du culte ? C'est là une nécessité à laquelle doit obéir tout labeur humain sur cette terre.

Mais ici, ce qui est employé et qui « appartient à la figure de ce monde qui passe » ne constitue réellement qu'un ensemble de moyens. Nous ne sommes pas là dans le royaume de César — où continue de régner le désordre le plus grand.

Certes, une action apostolique de conquête des âmes — pour autant que Dieu la tienne pour agréable et la rende efficace — doit provoquer dans la Cité d'heureuses répercussions. Mais outre que les choses ne se feront pas d'elles-mêmes et qu'il y faudra user de science et inventer des techniques, c'est là besogne de longue haleine.

En attendant ?

En attendant, certains nous convient à entrer dans la mêlée politique pour y jouer notre rôle. Et il faut bien convenir que cet appel s'adresse avec assez d'opportunité à ceux qui, n'étant pas de ce monde, vivent de et dans ce monde et y assument des responsabilités particulières.

En vérité, je crois qu'il ne faut pas trop se hâter de porter condamnation sur ces jeunes qui désertent certains cercles où, malgré la qualité des intentions, on ne se désembourbe pas d'un « piétisme d'abord » enseigné de manière à la fois tiède et absolue, pour se faire inscrire à des partis ou à des ligues de médiocre qualité intellectuelle, mais où les problèmes de la Cité sont abordés sinon résolus.

Ceux qui, du forum, s'offrent à nous guider — ils sont nombreux et leurs appels sont bien différents —, se placent résolument sur le terrain du temporel, de la réforme des institutions, de la juridiction de César. Leur entente est assez complète dans la critique, mais leurs disputes quant aux remèdes proposés disent les difficultés d'un accord unanime.

Ici, point de préoccupations « spirituelles » ou mieux, religieuses, du moins en général. Dans la majeure partie des cas, on se pique de ne s'intéresser qu'au « temporel » pur — au politique, au social, à l'économique.

Cette absence, ici proclamée, et là acceptée de tout recours à des principes supérieurs, nous indique dans cette voie une double tâche à accomplir :

— *négative*, en distinguant les mouvements et les

groupes dont l'action contredit ce bien commun ou cet intérêt général qu'elle prétend servir.

Et ce, non seulement au nom des enseignements de l'Église, quoiqu'il puisse être toujours utile de reprendre et d'approfondir les condamnations portées par *Quadragesimo anno* contre tous les matérialismes;

Mais aussi au nom d'une droite raison et d'une lucide information sur les choses du temps :

— *positive*, en apprenant à reconnaître parmi ces groupes ceux qui conçoivent le temporel de telle manière qu'un ordre spirituel authentique, même s'il n'est pas nommé, puisse s'y superposer.

Et en collaborant, si besoin est, à toute tentative de sauvetage immédiat, à toute entreprise capable de nous acheminer, fût-ce par des voies toutes rationnelles, à un ordre plus humain.

Mais là réside le danger.

Peut-on sauver la France — même dans ses institutions temporelles — par un seul effort de la raison ? Est-il possible de concevoir un pays anciennement chrétien — et quel ! — reprenant le cours de ses destinées, sans qu'il soit tenu moindrement compte de la royauté du Christ sur lui ? Et même si cela paraissait concevable, quelle rupture pour les chrétiens !

Ici, membres d'une « Action catholique » organisée, portant leurs seules préoccupations apostoliques — et là, membres d'une société civile ouverte aux seules régulations de la raison — avec, entre ces deux plans, une solution de continuité intolérable.

C'est pour obvier à ce danger, c'est pour empêcher cette rupture, que nous avons fondé la Société de Saint-Louis.

Sur le terrain temporel, mais en y portant toutes leurs

exigences spirituelles, des chrétiens s'unissent pour mettre en commun leurs soucis identiques, leurs aspirations pareilles d'une cité chrétienne — et pour tendre de toutes leurs forces à en réaliser le noyau.

Et ils se sont spontanément placés sous le patronage de saint Louis, qui, en son temps, a fourni la solution la plus approchée de ce difficile problème.

Avant que l' « Action catholique » ait été nommée et que l' « action politique », quittant l'étroit terrain parlementaire où elle s'enlisait, n'ait cherché ailleurs ses directives et ses moyens — des chrétiens ont pensé rétablir entre eux les liens d'une société normale. A la manière des premiers chrétiens, si l'on veut; mais avec l'originalité d'une entreprise amorcée au XXe siècle et le souci primordial de sauvegarder et de développer les nécessaires distinctions entre ce qui est à Dieu et ce qui est à César, acquises au prix de tant de déchirements et de maux.

Servant l'homme tout entier — esprit et corps — la Société de Saint-Louis va pouvoir jouer le rôle de charnière entre cette « Action catholique » toujours nécessaire tant qu'il restera des hommes à convertir, et cette « action politique » toujours utile tant qu'il demeurera des institutions à améliorer.

La Société de Saint-Louis ne supprime pas l' « Action catholique ». Elle la prolonge et la défend en laissant à des laïcs, sur le terrain où ils ont juridiction, le soin de prendre toutes leurs responsabilités et en barrant la route à de nouvelles formes de cléricalisme, plus que jamais indésirables.

Elle la suppose — car on ne refera une société chrétienne qu'avec des chrétiens, et on ne refera des chrétiens qu'avec une docilité parfaite aux effusions de l'Esprit-Saint et aux directives de l'Église.

Quant à l' « action politique », telle que nous l'avons désignée, elle sera encore longtemps nécessaire.

Il semble, en effet, plus dangereux que jamais de songer à la restauration d' « états chrétiens » dans un monde

en grande partie déchristianisé. De telles institutions, si séduisantes paraissent-elles, ne pourraient s'établir actuellement que par la force — et on mesure les redoutables compromissions auxquelles seraient exposées, aux yeux des incroyants, nos vérités fondamentales...

A ceux qui croient qu'une action politique avertie peut mener à des résultats suffisants dans son ordre — en France notamment — une Société de Saint-Louis paraîtra bien nécessaire. Et, par action politique avertie, j'entends bien celle qui se meut sur le plan temporel où croyants et incroyants peuvent collaborer, mais qui laisse place, partout où il le faut, à l'insertion possible d'un « spirituel » authentique. Une telle action ne peut jamais s'accorder aux formes mystiques totalitaires de la cité (communistes, fascistes, nationalistes, néo-démocratiques et autres). Elle s'appuiera donc nécessairement sur des conceptions décentralisatrices (fédératives ou pluralistes...) tenant compte des groupements naturels, à l'échelle de l'homme (communes, pays, groupes professionnels, associations d'intérêts moraux et matériels), et utilisera des techniques où l'homme ne sera plus esclave des forces aveugles de la matière et de l'argent. Même sur ce plan un peu étroit, une Société de Saint-Louis peut jouer un rôle capital, seule, peut-être, capable de préserver le corps social d'une anémie spirituelle complète ou de le défendre contre une rechute possible dans l'ornière matérialiste.

Pour ceux qui ont moins d'espoir dans les sursauts d'une civilisation qu'ils jugent en décadence — et qui ont quelque difficulté à concevoir qu'une cité florissante puisse être bâtie sur un monde religieusement et moralement divisé, une Société de Saint-Louis sera comme le lieu géométrique de leurs préoccupations de citoyens.

Si la civilisation est fichue, il faut en rebâtir une autre. Et recommencer par le commencement qui est d'unir les gens qui ont même conception de l'homme, de la vie et de la cité. Si un nouveau déluge est proche, fai-

sons ensemble l'arche où seront préservées les valeurs essentielles, pour reprendre avec elles la conquête du monde.

Aux premiers et aux seconds, la Société de Saint-Louis ouvre ses rangs, mue non par je ne sais quelle indifférence à leurs opinions respectives, mais par le respect des choix là où ces choix sont légitimes.

En retour, elle demande aux uns et aux autres de vérifier constamment avec elle si le choix qu'ils ont fait ne contrarie pas l'effort de transcendance qu'elle veut accomplir dans l'ordre politique — avec eux.

Avec les premiers, elle approfondira la notion d' « action politique », recherchant jusqu'à quel point les manifestations souvent désordonnées — ou ordonnées à des fins particulières, voire occultes — des partis, des ligues et des clubs, sont compatibles avec l'enseignement chrétien d'une part — et dans quelle mesure elles mordent sur le réel et servent l'intérêt général dont elles se réclament bruyamment.

C'est ainsi qu'une Société de Saint-Louis même à ses débuts demande à ses chefs de s'abstenir de toute action militante dans les partis, et qu'une Société de Saint-Louis, parvenue à un degré suffisant de croissance, pourrait avoir à connaître de l'opportunité de toute activité partisane de ses membres — non pour les convier à déserter leur tâche civique, mais au contraire pour les aider à discerner et à employer, pour la restauration de la cité, les moyens vraiment efficaces.

A l'inverse, en accueillant ceux qui portent sur l'ordre politique actuel un jugement plus pessimiste, la Société de Saint-Louis les invite à abandonner une attitude confortable de critique négative ou de réserve stérile ; elle réveille chez eux la conscience de leurs responsabilités particulières dans la cité et les aide à y faire face

— par leur activité propre à l'intérieur de la société, s'ils sont à même d'y travailler sérieusement et utilement tout de suite ;

— par leur collaboration éventuelle avec les groupements de politique expéditive respectueux des valeurs spirituelles, et dont l'action est d'une efficacité appréciable dans l'ordre temporel.

Dans cette voie certains vont jusqu'à penser que devant une carence évidente de ces groupements les gens de Saint-Louis pourraient susciter un mouvement d'ensemble rendu capable — par leur présence aux « postes de service » et par l'apport de leurs idées et de leur dévouement — des besognes temporelles indispensables de préservation, voire, sur certains points, d'accomplissement d'un ordre humain.

Quelque opinion qu'on ait sur ce point, nous ne pouvons nous attarder aux pronostics sur ce que sera demain — car demain dépendra beaucoup de la façon dont nous aurons rempli notre tâche d'aujourd'hui. Or cette tâche comporte essentiellement un effort de conservation et un autre de conquête ; de conservation de tout ce qui demeure d'un ordre chrétien en voie de disparition; de conquête vers tout ce qui a échappé à cet ordre chrétien — ou ne lui a jamais appartenu.

De là un travail de discrimination à tenir sans cesse à jour et un plan de construction à mettre continuellement au point.

C'est cette double besogne que veulent accomplir, groupés en société, les foyers chrétiens de France.

De ce qui précède, il résulte que la Société de Saint-Louis n'est pas, ne peut pas être, un État dans l'État. Elle est une société dans l'État. Et nous pourrions encore préciser en disant qu'elle est une « communauté » dans sa phase de rassemblement et d'étude (lorsque des chrétiens cherchent ensemble à vivre plus chrétiennement) et une « société » dans la mesure où des liens temporels se forment entre eux, et où ils commencent à s'entr'aider autrement que par la prière ou l'étude collective.

C'est dans la mesure même où elle se réalisera davantage dans l'ordre temporel que la Société de Saint-Louis se différenciera plus facilement de « l'Action Catholique » dont elle doit demeurer toujours distincte. D'autant qu'il est possible de concevoir à la limite une Société de Saint-Louis intervenant elle-même dans l'action politique immédiate; non comme un parti opposé à d'autres partis, mais comme un corps social préfigurant déjà la société de demain. Si, en effet, grâce aux services rendus à tous par un ensemble d'institutions vivantes, l'influence de la Société pénètre et oriente les activités réelles du pays, on peut prévoir que ses chefs aient à exercer, dans un État rendu à ses fonctions, des responsabilités décisives à des postes de direction.

Mais sans attendre cette éventualité, la Société de Saint-Louis peut exercer bientôt une action bienfaisante dans l'ordre civil si des possibilités de croissance suffisante lui sont offertes dès maintenant. Nous croyons à l'existence de ces possibilités en France.

On conçoit difficilement une société de même modèle au Japon ou aux Indes à cause du petit nombre actuel des chrétiens. On la conçoit plus aisément, mais les difficultés de réalisation la rendent pratiquement impossible, dans les pays totalitaires (Russie, Allemagne, Italie...).

En France au contraire les deux conditions nécessaires à son développement paraissent remplies. Certes le nombre des chrétiens soucieux de se réaliser comme tels est relativement modeste — mais il est suffisant pour que nous nous embarquions. De plus, nous jouissons encore d'une certaine liberté civique qu'il faut nous hâter d'utiliser.

Enfin en France surtout une Société de Saint-Louis répond à d'impérieux besoins :

— chez les catholiques qui n'acceptent pas la rupture définitive entre les deux plans, spirituel et temporel —

qui ne veulent pas être coupés en deux — qui se refusent cependant à séparer les deux ordres de choses ou à les mélanger artificiellement ;

— dans le pays tout entier où les Français cherchent leur commune raison de vivre et le don qu'ils ont à faire aux autres peuples.

Il y a un « la » authentique que personne ne donne plus dans l'orchestre discordant des nations depuis que la voix de la France est couverte. Il nous incombe la tâche magnifique de faire reprendre à notre pays conscience de sa mission, et de lui « inventer » les hommes qu'il lui faut pour l'accomplir.

Toute la Société de Saint-Louis a été pensée pour cela. A nous qui prenons la responsabilité de rebâtir une France chrétienne de nous engager solennellement aujourd'hui à aller jusqu'au bout de cette tâche.

EUGÈNE PRIMARD.

A TRAVERS LES REVUES

L'économie dirigée en Italie

Dans la **Revue internationale du Travail** de septembre, M. Mario Marcelletti, qui s'occupe des questions internationales auprès du ministère des Corporations, essaie de montrer par quelques exemples caractéristiques dans quelles voies le gouvernement italien s'est engagé et quels moyens il a mis en œuvre. Contribution partielle, mais utile, à la solution de ce problème si obscur de la *vraie* situation économique de l'Italie et des rapports que Mussolini peut entretenir avec le grand capitalisme.

L'économie dirigée italienne porte l'empreinte de l'organisation corporative qui lui est propre... Le mouvement corporatif, dans le sens où il implique la collaboration supérieure de toutes les classes productives à la direction économique de la nation, domine toute la réglementation de la vie éconique italienne.

L'idée directrice des mesures prises jusqu'ici (stabilisation de la monnaie, concentration des instituts d'émission, contrôle et encouragement des activités industrielles et commerciales, réorganisation des transports...) est « de concentrer les forces économiques du pays, tantôt en encourageant certaines activités), tantôt en imposant même l'entente ou la fusion ».

C'est ce que l'auteur montre, à propos, par exemple, des ententes industrielles, où l'on voit bien la politique générale de Mussolini :

Pour défendre les intérêts de la collectivité contre les menaces provenant d'ententes industrielles dont la puissance tendrait à s'accroître, l'intervention de l'État s'imposait. ... Le gouvernement fasciste n'a pas voulu supprimer les ententes industrielles... Il a, pour éviter les effets nuisibles de la concentration, demandé et obtenu du Parlement le pouvoir de surveiller, de compléter et surtout de discipliner ces tentatives privées et sporadiques d'organisation économique.

Memento

Sur ce sujet si important des corporations, il faut citer deux articles d'**Esprit** (septembre) de Emile HAMBRESIN : *Le corporatisme capitaliste*, et L. ROZENSTOCK-FRANCK : *Le corporatisme fasciste*, qui nous paraissent très intéressants et que nous reprendrons dans une étude d'ensemble.

Cf. également un n° spécial de **La Documentation catholique** du 13 octobre : *Organisation corporative et nouvel ordre économique*, qui cite les principaux articles parus dans la presse récemment là-dessus et qui analyse la vie et l'œuvre de La Tour du Pin.

Citons encore **La Chronique sociale de France** d'octobre : A. CRÉTINON, *La pensée corporative chez les catholiques sociaux*.

Dans **L'année politique française et étrangère** d'octobre, il y a aussi un bon article de M. B. MIRKIM-GUETZÉVITCH sur *Le néo-absolutisme corporatif : Autriche, Portugal*.

Enfin **La Civiltà cattolica**, 15 septembre. — A. BRUCCULERI : *Corporativismo e tomismo*.

La Revue Universelle, 15 septembre, 1er et 15 octobre. — Jacques BAINVILLE : *La Troisième République*.

L'Europe Nouvelle, 29 septembre. — N° spécial consacré à *L'U.R.S.S. et l'Europe*. Cf. notamment Max DEKEYSER : *Le potentiel de guerre des Soviets : l'armée, l'aviation et l'industrie lourde*.

La Documentation catholique, 29 septembre. — N° consacré aux questions scolaires.

L'Année politique française et étrangère, octobre 1934. — Gaëtan PIROU : *Les doctrines devant la crise actuelle*.

Europe, septembre et octobre. — Une importante étude de Henry de Man sur « la réalisation du socialisme ».

LES LETTRES ET LES ARTS

LÉOPOLD LEVAUX. *De la critique littéraire.*

« C'est d'abord pour comprendre que je suis devenu chrétien », disait Jacques Rivière. L'étude entreprise ici sur les conditions de la critique littéraire n'est qu'une illustration de cette idée.

ANDRÉ GEORGE. *Considération de la Mort.*

« On peut avoir vu des centaines de cadavres et n'avoir point vu *la mort.* »

HENRI GOUHIER. *Théâtre.*

— *Une femme libre.*
— *Miss Ba.*

HENRI POURRAT. *Quelques livres.*

A travers les revues : Mauriac et Anatole France.

De la critique littéraire

La faculté du vrai critique qui doit précéder toutes les autres consiste à savoir saisir l'œuvre avec la sensibilité et avec les puissances intuitives de l'esprit en même temps et tout autant qu'avec cette partie de l'intelligence qui mesure, compare et évalue. Elle veut que, par un art subtil, l'on sache devenir autrui, fût-ce en s'opposant à soi-même, sans pourtant cesser d'être soi-même. Elle réclame que l'on procède, à l'égard de l'auteur que l'on doit apprécier, un peu comme celui-ci a procédé à l'égard de son propre objet, quand il a essayé d' « imiter la chose en la faisant (1) », c'est-à-dire en la construisant à l'intérieur de lui-même avec un esprit assisté par tout le restant de l'être, sans en omettre aucune ressource, qu'elle dérive du spirituel ou du physique.

Cette rare faculté de re-création exige du critique qu'il sache s'assimiler la substance d'une œuvre et l'esprit d'un auteur par une sorte d'intussusception réciproque, en utilisant, pour parvenir jusqu'au point efficace d'infériorité, toutes les voies de pénétration et arriver ainsi à cette conquête que quelqu'un a bien appelée « la communion au génie opérant (2) ». A cet égard, la critique n'est rien d'autre qu'une dépendance de la difficile *psychologie de la compréhension* et qu'une application de ses méthodes.

(1) Claudel, *Positions et Propositions*, N.R.F., p. 204.
(2) J. Segond, *L'Esthétique du sentiment*, Boivin, Paris, 1927.

Déjà à cause de cette capacité constructive, on peut soutenir qu'elle-même est une création. « Comprendre c'est égaler », a dit Raphaël, ce qui est vrai en cela (mais rien qu'en cela) que comprendre c'est s'élever au même niveau de vision que l'artiste et d'ailleurs grâce à lui. « Comprendre c'est refaire », a dit plus strictement Claudel. Albert Thibaudet touche à ce point quand il « prend le mot de critique dans son sens spirituel et profond », ne visant par là que « la haute critique », qui « ne consiste pas à peser des textes ni surtout à annoncer les livres nouveaux ». — « Ne confondons pas — ajoute-t-il à juste titre — l'art et le métier (1). » Et c'est cette même opération que vise Léon Bloy quand il s'écrie : « Et ceux que l'on nomme les grands critiques, quand ils ne sont pas des pédagogues toujours aberrants, que pourraient-ils bien être, sinon d'autres ivrognes de la Fantaisie, à la recherche de leur propre lit dans des domiciles étrangers ? (2) » C'est assez dire que la critique est un art et difficile.

La compréhension de l'œuvre

La compréhension de l'œuvre, qui est la toute première des opérations que comporte l'acte critique, relève donc à la fois du conscient et de l'inconscient, de l'intuition et de l'analyse. Nul mieux que Helmholtz, dans sa *Théorie physiologique de la Musique* (3), n'en a mis en valeur le double caractère, ni délimité l'une et l'autre parts, tout

(1) *Les Nouvelles littéraires* du 11-7-1931 : « André Gide vu de Genève ».

(2) *Belluaires et porchers*, Stock, Paris, 1905, Introduction, p. xxxix.

(3) Le titre complet est le suivant : *Théorie physiologique de la Musique fondée sur l'étude des sensations auditives*, traduit de l'allemand par M. G. Guéroult, Paris, Victor Masson et Fils, 1864, 554 p. grand format.

en soulignant bien l'importance primordiale des « forces spirituelles », profondes et spontanées, qui vivent au cœur de l'œuvre et que « l'intuition inconsciente » du critique décèle. Qu'on me permette, malgré sa longueur, de produire à l'appui ce texte si riche de vérité :

« La principale difficulté, dans ce domaine, consiste à comprendre comment nous pouvons apprécier par intuition la conformité d'une œuvre aux lois de la raison, sans que nous ayons réellement conscience de ces dernières. Et cette intuition inconsciente des lois esthétiques n'est pas, dans l'action du Beau sur notre esprit, un accessoire qui peut être ou ne pas être ; il est évident, au contraire, qu'elle en est précisément le point capital, saillant. Partout, en effet, où nous percevons les traces d'une loi, d'une coordination, d'une ordonnance régulières, sans pouvoir néanmoins complètement apercevoir le plan et la loi de l'ensemble, l'œuvre d'art fait naître en nous le sentiment d'une raison supérieure, qui s'étend bien loin au-delà de ce que nous pouvons embrasser du regard, et à laquelle nous ne voyons ni bornes ni limites. Nous souvenant des paroles du poëte :

Vous égalez l'esprit que vous pouvez comprendre,

nous avons le sentiment des forces spirituelles qui ont travaillé chez l'artiste, et qui laissent loin derrière elles notre pensée consciente, rien qu'en nous voyant forcés d'admettre qu'il nous faudrait au moins, si c'était possible, un temps, une méditation, un travail également infinis pour arriver, par la réflexion consciente, au degré d'ordre, de logique, d'équilibre entre toutes les parties et tous les rapports intimes, auquel l'artiste est parvenu d'un bond, simplement guidé par son goût, son sentiment instinctifs, et qu'à la lueur des mêmes flambeaux, de notre goût, de notre sentiment propre, nous savons apprécier

et comprendre longtemps avant d'avoir commencé à soumettre l'œuvre d'art à la critique ».

Et Helmholtz d'insister sur la primauté de l'élément intuitif et obscur dans l'œuvre d'art et sur son analogie sinon son homogénéité avec « la puissance créatrice divine ».

« Il est évident que c'est là-dessus que repose la haute estime que nous faisons de l'artiste et de l'œuvre. Nous honorons dans le premier un souffle, une étincelle de la puissance créatrice divine, qui sort des limites des efforts conscients et raisonnés de notre pensée. Et cependant l'artiste n'est qu'un homme comme nous, disposant des mêmes forces spirituelles, seulement avec plus de justesse, plus de clarté, plus d'équilibre dans leurs directions respectives ; en comprenant nous-mêmes plus ou moins vite, plus ou moins complètement le langage de l'artiste, nous sentons que nous avons en nous une portion de ces forces qui ont enfanté tant de merveilles ! C'est évidemment là qu'il faut chercher la raison de l'exaltation morale, du sentiment de complète béatitude que l'homme trouve en s'inclinant devant les œuvres d'art véritablement sublimes. Nous apprenons d'elles à sentir que, même dans les sombres profondeurs d'un esprit humain sainement et harmonieusement développé, dans ces retraites encore inaccessibles, au moins actuellement, à l'analyse de la pensée consciente, dort le germe d'un ordre raisonné, susceptible de plus riches développements ; nous apprenons aussi, par une préparation à un sujet de même importance, à reconnaître et à admirer dans l'œuvre d'art l'image d'un ordre semblable, qui règne dans l'univers où dominent partout la Loi et la Raison (1). »

(1) *Op. cit.*, p. 480 à 481.

Le travail critique, dès à présent, nous apparaît double : il consiste avant tout à *sentir* le beau, par une « intuition inconsciente des lois esthétiques » que l'artiste a suivies dans son œuvre, et, par « la réflexion consciente », à *étudier* l'objet pièce à pièce, à en analyser l'agencement et tout ce qui en est clairement saisissable. Mais, encore une fois, ne perdons pas de vue qu' « il est toujours essentiel que la conformité d'une œuvre à sa loi, à son but, ne puisse être embrassée dans toute son étendue par un raisonnement conscient. C'est précisément par la portion qui échappe aux aperçus conscients de l'intelligence, que l'œuvre d'art produit en nous l'exaltation et la béatitude ; c'est de là que naissent les plus puissants effets du beau artistique, et non des parties que nous pouvons complètement analyser (1). »

Y a-t-il une « science » de la littérature ?

Et pourtant le temps est venu où des « esthéticiens intégraux » se sont mis à affirmer l'existence de critères esthétiques absolus dans les œuvres !

M. Dragomirescou, professeur à l'Université de Bucarest, travaille même à élaborer une « science de la littérature » basée sur « l'esthétique intégrale », qui serait capable, selon lui, de sélectionner les chefs-d'œuvre avec la sûreté de l'analyse chimique la mieux établie et, à l'instar de « la Minéralogie, la Botanique ou la Zoologie », qui classe les pierres, les plantes ou les animaux, d' « aboutir à la classification naturelle des chefs-d'œuvre (2) ».

(1) Helmholtz, *op. cit.*, p. 481.

(2) Cf. *La science de la littérature*, p. 58, par Michel Dragomirescou, vol. I, Librairie universitaire, Paris, 1928. Trois volumes ont paru d'une longue série annoncée; mais l'auteur a déjà livré au public le sommaire des sept premiers.

Déjà, avant lui, Émile Hennequin, en France, avait cru pouvoir mettre sur pied une « critique scientifique (1) », dont il fixait « provisoirement le ressort propre » « entre ces trois sciences : l'esthétique, la psychologie et la sociologie », auxquelles, dans les dernières pages de son livre, il ajoutait « la morale », et qu'il finissait par appeler « l'estho-psychologie ». Il conférait à celle-ci le titre rigoureux de « science ». « Elle a, affirmait-il, un objet, une méthode, des résultats, des problèmes. » Il la croyait capable d'abord de fournir « une analyse des composants, d'une œuvre, de ce qu'elle exprime et de la façon dont elle l'exprime », ensuite d'arriver « à reconstituer dans leurs apparences l'œuvre d'art et les êtres qu'elle a définis, après en avoir disséqué l'organisme esthétique et mental en vue de les connaître ». Il allait enfin jusqu'à voir, « dans l'esthopsychologie complète, le moyen le plus puissant que nous possédions pour connaître des individus ou des groupes humains, et la science par conséquent dont il faut attendre l'établissement de lois valables pour l'homme social (2) » !

Je doute très fort, pour ma part, de la réussite de pareilles ambitions et je suis même certain d'avance de leur échec, parce que si l'art relève bien de l'intelligence et de ses lois générales, c'est aussi et par excellence le domaine de la sensibilité, de l'imagination, de l'âme, c'est-à-dire du singulier, de l'inattendu, du contingent, et par surcroît du mystère. « L'étrangeté est le condiment de toute beauté », notait Baudelaire (3).

Les miroirs que fabriquent les artistes sont capables de refléter de l'universel. C'est leur noblesse, et c'est ce qui

(1) *La critique scientifique*, par Emile Hennequin, 2e éd., Paris, Perrin, 1890, 246 pages.
(2) Cf. pp. 22, 218, 222, 223.
(3) *Notes nouvelles sur Edgar Poë.*

donne le change à certains esprits. Mais ils ne sont pas eux-mêmes de l'universel. S' « il n'y a de science que de l'universel, il n'y a d'art que du particulier » (Claudel). Par conséquent, il n'existe pas d'universalité esthétique, ni par conséquent encore aucune possibilité de *science* de la littérature. La science réclame *nécessité* et *lois*, et l'art est le souverain domaine de la liberté et de la fantaisie créatrice. Ce que des esprits comme ceux que nous venons de faire parler voudraient y substituer, c'est à la fois le déterminisme et la chimère !

Il existe pourtant des espèces de constantes dans la fabrication des œuvres d'art. Ainsi, on connaît le type, arbitrairement fixé, de la tragédie classique française, écrite en cinq actes, avec des vers de douze syllabes, dans le respect des trois unités. Mais il n'existe nullement, à proprement parler, de « lois » littéraires, encore moins de « lois inviolables », comme le voulait un Pierre Lasserre (1), ni pour la création, ni pour la critique. Tout ce qui existe, ce sont des règles dans le sens large et tout pratique du terme. Boileau en a formulé un certain nombre. Mais, chaque fois que, « par un décret de la Toute-Puissance », mystérieux comme tout ce qui arrive, un génie ou un talent puissant surgit, il rebrasse la matière, il l'augmente, il déplace ou recule les points de perfection, et, ce faisant, il modifie l'art tout en frappant la langue, son instrument, de sa marque.

Encore une fois, il n'existe donc pas de *lois* de la critique pas plus que de l'art, mais seulement « l'application de facultés qui, variables d'homme à homme, fournissent des résultats nécessairement relatifs et incertains », comme l'a bien dit Lanson (2). « Ni l'objet, ni les

(1) Cf. *Les Chapelles littéraires.*
(2) *Histoire de la littérature française*, Avant-propos, p. VII.

moyens de la connaissance littéraire — ajoute-t-il — ne sont dans la rigueur du mot scientifiques. » De là qu'il est absurde et pédantesque de parler de « science » à propos de littérature, fût-ce à propos d'histoire et d'esthétique littéraires. Objectivité, rigueur, information, ingéniosité, travail exhaustif dans tous les sens : même additionnés l'un à l'autre, ces éléments ne réalisent pas, au total, le rigoureux concept de science.

« Nous ne pouvons pas expérimenter. Nous ne pouvons qu'observer. Nous observons des faits qui ne se mesurent ni ne se pèsent, mais, de plus, des faits qui jamais ne se répètent. Chaque fait est unique en son espèce, non par accident, mais par essence... Toutes les méthodes des sciences transportées chez nous ne peuvent rien donner...

» Tout ce que nous pouvons faire, c'est de donner à notre travail un peu de la solidité, de la loyauté au moins, du savoir scientifique (1) ».

De là, l'importance, en ces matières, de la valeur personnelle de l'ouvrier. Et cette remarque n'a pas pour but de diminuer le bien-fondé et la valeur intrinsèque des méthodes de la critique philologique et historique, du moins de celles qui ont été suffisamment éprouvées ! Éditer un texte correct, attribuer une œuvre anonyme ou en litige à son auteur réel, découvrir ce qui peut se découvrir des sources d'un ouvrage, suivre sa propagation à travers des littératures étrangères, essayer même, autant qu'il se peut, de retracer sa genèse complexe dans l'esprit qui l'a enfanté, ce sont là des travaux que l'on a tentés et dans lesquels on a suffisamment réussi pour que l'on ne nie plus l'existence ni même l'excellence des méthodes qui les ont rendus possibles (2).

(1) Gustave Lanson, *Méthodes de l'histoire littéraire*, pp. 27-28.
(2) Les lecteurs qui veulent se rendre compte de ce que sont

Simplement, il s'agit de mettre chaque chose à sa place, en reconnaissant à chacune sa juste portée. Léon Bloy, qui, étant un puissant créateur, avait l'intuition nette de la vanité de la critique quand elle prétend à fracturer les derniers secrets du génie, a très bien vu et très bien exprimé l'absence de critère esthétique absolu dans les œuvres, et cela en un style qui n'avait certainement rien de didactique ni de professoral, mais qui n'en disait que plus savoureusement ce qu'il avait à dire : « La maîtresse faculté de l'artiste, l'Imagination, — disait-il, — est naturellement et passionnément anarchique. Elle ignore les consignes et les rendez-vous, et brûle sur elle-même comme un solfatare. La création est sa proie, les anges sont ses vivandiers et l'univers est le cantonnement de son choix. L'infini de l'espace est sa lucarne, pour explorer la totalité des siècles. Elle est la mère de l'Alpha et la sœur puinée de l'Oméga, et le serpent symbolique est sa ceinture, quand elle se met en grand gala pour penser seulement à Dieu dont elle est le profond miroir...

» Une jauge quelconque n'est-elle pas dérisoire en présence de cette capricieuse de l'infini, de cette califourchonnière des cieux (1) ? »

Je conclus avec l'honnête Émile Faguet, qui se montre ici fort intelligent et judicieux : « Il est possible, il est probable même que la Critique est, comme toutes les

exactement ces méthodes trouveront de suffisants renseignements dans les deux ouvrages suivants, auprès desquels il serait naturellement possible d'en citer beaucoup d'autres : *Les techniques de la critique et de l'histoire littéraires en littérature française moderne*, par Gustave Rudler, agrégé des lettres, docteur ès lettres, professeur de littérature française à l'Université d'Oxford, Imprimerie de l'Université, Oxford, 1923, et *Méthodes de l'histoire littéraire*, par Gustave Lanson, *Etudes françaises*, 1er cahier, Paris, 1er janvier 1925.

(1) *Belluaires et Porchers*, Introduction, pp. XXXVIII-XXXIX, Stock, Paris, 1905.

sciences qui s'appliquent à l'humanité, une science toujours en partie conjecturale, c'est-à-dire un savoir plutôt qu'une science, une connaissance complète qui est mêlée d'art et de science ; qui sait jusqu'à un certain point ; ensuite a des intuitions ; ensuite suppose ; ensuite imagine ; et enfin est destinée à se rapprocher toujours de la science, sans l'atteindre jamais (1). »

La Tradition n'est pas un critère

L'inanité du point de vue traditionnaliste d'un Brunetière n'est pas moins grande que celle du point de vue « scientifique » ! « Entre le « sens commun » et le « sens individuel » — déclarait-il (2) —, c'est précisément la tradition qui décide ; et tout ayant changé de Virgile à Racine, ce qu'il y a, malgré tout, d'identique ou d'analogue entre eux, voilà ce qui fait le fond de l'humaine nature, ce qui doit nous servir à reconnaître nous-mêmes ce que nos sentiments ont d'universel ou de singulier ; voilà l'autorité qui nous arguë de caprice ou de bizarrerie, toutes les fois que nos goûts, sous le prétexte d'être nôtres, sont en opposition ou en contradiction avec elle. Envier à la critique, et lui disputer le droit de se réclamer de la tradition, c'est donc proprement lui refuser le droit à l'existence ; mais renoncer à la critique, c'est livrer l'art et la littérature, je ne veux pas dire aux bêtes, quoique j'aie grand tort de ne pas le dire ; et cela, sans doute, est cruel d'abord, mais cela n'est pas ensuite moins dangereux que cruel, si, comme on l'a si bien dit, « une

(1) Cité par Léon Levrault, *La critique littéraire*, p. 137, Paul Delaplane, Paris, s. d.

(2) « *L'évolution des genres* dans l'histoire de la littérature », Introduction : « L'évolution de la critique depuis la Renaissance jusqu'à nos jours », 6e éd., Paris, Hachette, 1914, pp. 129-130.

société sans littérature serait une société sans sociabilité, sans morale, et même sans religion ».

« Voilà l'autorité »? C'est vite dit! Mais où prendrons-nous à coup sûr « le fond de l'humaine nature, ce qui doit nous servir à reconnaître... », notre principe de discrimination?

Tout a changé « de Virgile à Racine »? Que dirons-nous alors, en fait de changement ou de différence, de ce qui sépare un Shakespeare d'un Eschyle, un Dostoïevski d'un Homère, un Rimbaud d'une Sappho, et les œuvres de tous ceux-là des poëmes épiques et religieux de l'Inde, du *Mahabharata* et du *Ramayana*, du *nô* et des *haï-kaï* japonais, et des œuvres des « vieux maîtres » chinois? (1)

Pour nous en tenir à la seule « tradition » occidentale, où et à quel moment la trouve-t-on si assurée, si claire, si indiscutable qu'elle puisse constituer une base de critique admise par tous et dont le critique puisse toujours « se réclamer » à coup sûr?

Que l'on se rappelle que Racine, le divin Racine lui-même, dans sa préface d'*Iphigénie*, en défendant longuement Euripide exhorte les détracteurs du « Baudelaire grec » (2) à « se souvenir de ces sages paroles de Quinti-

(1) Brunetière lui-même sentait bien certaines différences profondes qui séparent déjà un Shakespeare et un Goethe d'un Racine et d'un Molière : « Si vous voulez savoir pour quelles raisons quelques-uns de nos plus grands écrivains — j'excepte toujours les Bossuet et les Pascal, à qui leur métier, ou comme dit le second, leur *enseigne*, le permettait — si vous voulez savoir pourquoi Racine ou Molière, par exemple, n'ont pas toujours atteint cette profondeur de pensée que nous trouvons dans un Shakespeare ou dans un Goethe; ou encore, pourquoi de certaines questions, comme celle de la destinée, qui sont enveloppées dans un *Hamlet* ou dans un *Faust*, semblent leur être demeurées étrangères, « cherchez la femme », et vous trouverez que la faute en est à l'influence des salons et des femmes... » (*op. cit.*, p. 128).

(2) Claudel, *Une heure avec...*, 3e série, par Frédéric Lefèvre, N.R.F., Paris, 1928, p. 160.

lien : « Il faut être extrêmement circonspect et très retenu à prononcer sur les ouvrages de ces grands hommes, de peur qu'il ne nous arrive, comme à plusieurs, *de condamner ce que nous n'entendons pas.* » Nous le disions bien : l'affaire du critique est de comprendre, avant tout de comprendre ! Tout l'acte critique doit passer par là, même s'il se conclut finalement par une condamnation. « Et s'il faut tomber dans quelque excès — ajouterons-nous avec Racine qui, n'étant pas étranger au génie, avait le sens du respect qu'on lui doit —, encore vaut-il mieux pécher en admirant tout dans leurs écrits, qu'en y blâmant beaucoup de choses. »

Les Tragiques grecs et Racine

Il est trop facile de s'armer de la statistique et d'invoquer la *loi* d'une *tradition* insaisissable pour écraser la nouveauté et le génie !

Hélas ! dans la critique, comme dans le public plus excusable, que de refus de comprendre et donc d'admirer, ou que de compréhensions à côté, qu'il s'agisse de Claudel ou des Grecs, des Anciens ou des Modernes ! « On nous a gavés — a protesté Claudel, traducteur d'Eschyle, rappelons-le (2), solidarisant ainsi implicitement sa cause avec celle de quelques grands méconnus ou mal compris —, on nous a gavés, jusqu'à la nausée, à la suite d'Anatole France, de la beauté grecque, de la joie grecque, de l'harmonie grecque. On dirait que ces gens-là n'ont jamais lu les tragiques et en général toute la littérature antique qui suinte la tristesse et le désespoir, et qui est pleine de la peinture des passions les plus violentes et les plus monstrueuses. Je ne trouve nullement

(1) *Mélanges littéraires.*
(2) Il a traduit *Agamemnon, Les Choéphores, Les Euménides.*

chez eux ce goût de la raison, ce sentiment de la mesure, cet amour du général qu'on leur atttibue. Toutes ces peintures écœurantes de l'antiquité ont été faites de chic par des gens qui n'aiment que le léché et le joli. Cela rappelle les tableaux de Bouguereau et de d'Alma Tadema.

« Les crétins du genre de La Harpe ne se font pas faute de reprocher à Sophocle et Euripide (le Baudelaire grec) leurs péchés de composition. »

Tout cela est la vérité même. Mais, si le plus grec des tragiques français, Racine, qui reconnaissait avec une humilité si émouvante « avoir trop d'obligation à l'Euripe pour ne pas prendre quelque soin de sa mémoire », a su, dans son siècle, étonnamment bien comprendre les tragiques de l'Hellade, il ne s'en est pas moins étonnamment écarté d'eux et, ce faisant, il a ramené leur influence sur lui aux proportions plus modérées de l'Ile-de-France. Alors « les crétins » que secoue Claudel n'ont plus voulu voir que la modération, qui n'a pourtant de signification et d'intérêt que dans la force et le bouillonnement ! Mais Racine, lui, tout en ayant clairement le sentiment de « s'être un peu éloigné de l'économie d'Euripide (1) », c'est, en dépit de tout, par les « larmes » versées par le spectateur, c'est toujours par « la compassion », par « la terreur », bref par « les passions », qu'il a jugé de la grandeur et de la force d'un spectacle. « Mes spectateurs — écrivait-il au même endroit — ont été émus des mêmes choses qui ont mis autrefois en larmes le plus savant peuple de la Grèce, et qui ont fait dire qu'entre les poëtes Euripide était extrêmement tragique, *Tragicotatos*, c'est-à-dire qu'il savait merveilleusement exciter la compassion et la terreur, qui sont les véritables effets de la tragédie. »

Il n'y a pas là question de mesure, mais bien, comme

(1) Préface d'*Iphigénie*.

disait Claudel « des passions les plus violentes et les plus monstrueuses » ! Et si Racine est en fait mesuré, sinon dans les sentiments, du moins dans l'écriture et dans le moule dramatique où il coule les passions dont il remplit ses pièces, c'est que l'Ile-de-France n'est pas l'Orient et que lui Racine *est* de l'Ile-de-France, tandis que la Grèce, elle, de plusieurs manières, entre autres par ses « sources » et son ciel, était déjà l'Orient avec tout son excès. « Les opinions exagérées du Nord et du Midi viennent ici prendre une teinte qui plaît à tous », disait Rivarol de la France dans son célèbre *Discours sur l'universalité de la langue française.*

Donc, des vieux tragiques grecs violents et monstrueux, Racine n'a conservé que la « passion », mais dans une forme exquise et sur un mode de décence sans défaut. Car si les larmes sont toujours bien pour lui le critère *humain* supérieur, lorsqu'il considère *esthétiquement* les choses, c'est, froidement, scolairement, serait-on tenté de dire, et avec presque tout son siècle, que dis-je, avec « ce vieux croûton de Boileau (1) », de « bon sens », de « raison » et de « goût » qu'il nous parle avec le plus de respect. « J'ai reconnu avec plaisir, par l'effet qu'a produit sur notre théâtre tout ce que j'ai imité ou d'Homère ou d'Euripide, que *le bon sens* et *la raison* étaient les mêmes dans tous les siècles. *Le goût de Paris* s'est trouvé conforme à celui d'Athènes (2). »

Racine et Claudel

Quelle chute de ton ! Ici saille déjà la grande divergence entre un Claudel et un Racine. Le premier juge les

(1) Flaubert, *Correspondance.*
(2) Préface d'*Iphigénie.*

choses, la face tournée vers le ciel et ses mystères ; le second, avec l'attention fixée sur la société et la cour.

Non que Claudel ne soit, lui aussi, de l'Ile-de-France ! Il se réclame même très fort du voisinage du poète d'*Iphigénie*, sans parler de celui des *Fables*. Mais c'est en paysan de race et de langue, ce que n'est pas du tout Racine. « Quant à moi — s'écrie-t-il — qui suis un Français de l'Ile-de-France, né entre Racine et La Fontaine à Villeneuve-sur-Fer, dans l'Aisne, près de Château-Thierry, dont la seigneurie appartenait au Sieur Pintal, j'écris en allemand, n'est-ce pas ? et c'est Moréas qui est le véritable Français ?

» Moi qui descends d'une lignée de paysans français, issus du terroir de Notre-Dame de Liesse, à l'ombre du clocher de Laon, M. Pierre Lasserre — qui était originaire d'un pays de langue d'oc et non de langue d'oïl ! — m'accuse de ne pas connaître une langue qui m'appartient par droit d'héritage et de primogéniture (1). »

Mais si Claudel est né à l'ombre d'un vieux clocher français, s'il est issu d'un terroir classique, et s'il y reste planté par les pieds de l'âme, sa tête s'est longuement tournée vers ailleurs, vers les confins du globe et du cosmos, et, au delà, vers l'Invisible. « Où que je tourne la tête — j'envisage l'immense octave de la création. » Et c'est dans la pure liberté et dans la pure invention que va se dérouler son poème et son drame, et non « comme celui qui, assurant un pied sur le sol logique, avance l'autre en une ferme enjambée (2). »

Avec Claudel, le terroir se fait navire, « esprit et eau » ! On relève sous sa plume cette devise : « La terre et les morts », dit Barrès. Je lui répondrais volontiers : « *La*

(1) *Une heure avec...*, op. cit., pp. 160-161.
(2) *Cinq grandes Odes*, Les Muses, p. 16, N.R.F., Paris.

mer et les vivants ». « O Muse dans le vent de la mer : O idée chevelue à la proue ! »

Et la forme poétique chez lui n'est plus le *moule*, comme nous disions, de Racine, et la route créatrice n'est plus la contrainte, ni celle de l'âme, ni celle de l'idée, ni celle du vers, mais liberté explosive, mais « cri (1) », mais « aspiration, pacifique ou précipitée (2) », mais « *proposition* dans la solitude, qui ne se passe pour exister de la foi et de l'acceptation d'un auditeur ami (3) » :

Rien de tout cela ! toute route à suivre nous ennuie ! toute échelle à escalader !

O mon âme ! le poème n'est point fait de ces lettres que je plante comme des clous, mais du blanc qui reste sur le papier.

O mon âme, il ne faut concerter aucun plan ! O mon âme sauvage, il nous faut nous tenir libres et prêts.

Comme les immenses bandes fragiles d'hirondelles quand sans voix retentit l'appel automnal !

O mon âme impatiente, pareille à l'aigle sans art ! Comment ferions-nous pour ajuster aucun vers ? à l'aigle qui ne sait pas faire son nid même ?

Que mon vers ne soit rien d'esclave ! mais tel que l'aigle marin qui s'est jeté sur un grand poisson.

Et l'on ne voit rien qu'un éclatant tourbillon d'ailes et l'éclaboussement de l'écume ! (4)

Tel est, pour l'essentiel, l'art poétique claudélien. La part faite au génie créateur, on le voit, y est nettement supérieure à celle que s'y réserve le goût discrimateur et conservateur, la « tradition » conçue à la Brunetière. « Le génie enfante, le goût conserve », — disait Chateaubriand (5). « Le goût est le bon sens du génie — conti-

(1) Claudel, *Correspondance* (Jacques Rivière et Paul Claudel), 1907-1914, Plon, Roseau d'Or, Paris, 1926, p. 127.
(2) Idem, *ibidem*.
(3) Idem, *ibidem*.
(4) *Les cinq grandes Odes*, Les Muses, op. cit., pp. 17-18.
(5) *Mélanges littéraires*.

nuait-il —, sans le goût le génie n'est qu'une sublime folie. Ce toucher sûr, par qui la lyre ne rend que le son qu'elle doit rendre, est encore plus rare que la faculté qui crée. » Sans aucun doute. Mais « c'est une invention moderne — a remarqué non sans profondeur Mme de Stael (1) — que ce qu'on appelle un livre bien fait ».

Bien fait comment? Sur quel plan? *Et d'abord, n'y a-t-il qu'un seul plan?* Voilà toute la question. Elle dépasse formidablement la « tradition » et son « autorité » (2) !

Et pourtant, niera-t-on que Racine et Claudel appartiennent à la même humanité? Tous les deux sont Français et catholiques. Tous les deux sont mariés et pères de famille. Il n'y a pas jusqu'à leurs professions, l'un d'historiographe et l'autre de diplomate, et leurs ascendances de « commis » qui ne présentent quelque chose de commun. Au surplus, tous les deux hellénisent. Tous les deux enfin sont des convertis. Et tous les deux sont dramaturges. Mais comment mettre, je ne dis pas dans le même « fond » humain, mais dans le même compartiment littéraire *Esther* et *le Soulier de satin*? Je doute très fort que, malgré la grande communauté de « fond », Brunetière eût plus admis le drame de dona Prouhèze qu'il n'a admis les *Fleurs du Mal.*

Il y a donc autre chose à trouver que la « tradition » comme principe de jugement.

La critique et la conception de la vie

Si la littérature est faite avant tout de cas d'espèce, il s'ensuit — insistons-y encore — qu'en critique la com-

(1) *De l'Allemagne* : sur Herder.

(2) Paul Claudel, *Le Soulier de Satin*, *Nouvelles littéraires* du 22 février 1930.

préhension du singulier revêt une importance primordiale.

Sainte-Beuve, qui, par son « mérite souverain », « a mérité d'être notre patron, celui non seulement de la critique des revues et des journaux qui s'adressent au public mondain, mais celui même des hommes d'études, des professeurs et des séminaires par qui se fait l'histoire littéraire », comme n'hésitait pas à l'écrire Gaston Lanson (1), Sainte-Beuve, rejoignant Racine, mettait nettement en avant de toutes les autres cette faculté de comprendre sur laquelle nous avons commencé par insister et l'effort à la fois intuitif et analytique par lequel elle s'exerce : « Au sein de cette infinie variété de talents, pour les embrasser et les critiquer, *la première condition* — déclarait-il (2) — *est de les comprendre*, et pour cela, de s'effacer ou même de se contrarier, de se combattre. Il faut, si l'on veut rester juste, introduire à chaque instant dans son esprit un certain contraire. »

Pour comprendre les écrivains qu'il avait à juger, lui-même pratiqua de son mieux (mais non sans rencontrer souvent ses limites) les deux maîtresses voies d'accès qu'il faut nécessairement emprunter pour pénétrer profondément dans tout grand écrivain : j'ai nommé la Religion et l'Art.

« S'il fut un grand critique — a mis fortement en relief le même Gustave Lanson —, il le dut d'abord (qu'on entende bien : « d'abord ») à ses hautes ambitions religieuses et artistiques. » Et le maître incroyant mais probe de l'histoire littéraire, l'universitaire par excellence,

(1) « *Sainte-Beuve* — Ce qui fait de lui le maître de la critique et le patron des critiques », Conférence faite par M. G. Lanson à l'Université de Liége (1904) et reproduite par *La Revue de Belgique* (Bruxelles) du 15 janvier 1905.

(2) *Nouveaux lundis*, t. VI, article sur Théophile Gautier, 1863. Souligné par moi.

explique comme suit la supériorité de l'auteur de *Port-Royal* : « Venu à l'incrédulité sereine par la poursuite toujours vaine d'une foi chrétienne et sociale, il garda le sens des réalités morales, de la vie intérieure ; il ne méprisa jamais les consciences déchirées, ni les consciences croyantes : il resta ouvert et sympathique à tous les drames de l'âme en quête d'un idéal et d'une règle. Il retint l'habitude de *voir toute la vie dans la littérature*, — (tout ceci appelle d'être souligné) —, *d'aller, au-delà de la critique esthétique des formes, jusqu'à la discussion des problèmes moraux et sociaux de son temps et de tous les temps.* »

La vue qu'implique cette louange est absolument juste et elle est capitale. Elle revient à dire que Sainte-Beuve était humain ! Il n'existe pas un seul grand écrivain qu'elle n'anime et ne vivifie en tant que créateur. Mieux, sans elle un grand artiste est insupposable. « Croyez-vous — demandait Claudel à Rivière (1) — que Shakespeare ou Dostoïevsky, ou Rubens, ou Titien, ou Wagner, travaillaient *pour faire de l'art* ? Non pas, mais n'importe comment pour se débarrasser de leur faix, pour mettre dehors ce grand paquet de choses vivantes *opus non factum* : et non pas pour colorier du dehors un froid dessin artificieux. »

Mais Sainte-Beuve savait tout aussi bien que si la grande littérature est essentiellement de l'*humanité*, elle est tout autant et d'abord, et sous peine de n'être pas, de la *beauté*. C'est pourquoi « il lui fut bon aussi — continue M. Lanson — d'avoir créé. Il sut les techniques. Il comprit la genèse des œuvres ; il put entrer dans le laboratoire des écrivains, assister au travail de leur cerveau. Il eut dans le jugement des livres une sûreté, une finesse

(1) *Correspondance*, 1907-1914, p. 248, Plon, Roseau d'Or, 1926.

de coup d'œil qu'on n'a jamais quand on n'est pas un homme du métier. C'est la différence du littérateur qui parle peinture et musique et du critique d'art qui a brossé des toiles ou composé des symphonies ».

Observons qu'après les *Fleurs du Mal*, il est devenu plus difficile de déchiffrer « la vie dans la littérature » qu'après *Tartufe*, et qu'après *Un coup de dés jamais*... il est devenu plus difficile de « savoir les techniques » qu'après *les Méditations*. La preuve en est qu'un Brunetière y échoue lourdement. L'esthétique pouvait lui masquer presque complètement l'humanité. Il sacrifiait encore à un respect des *canons* purement esthétiques que nous avons rejeté. Il jugeait esthétiquement une œuvre en la rapprochant d'un archétype classique ou traditionnel, où Virgile et Racine auraient pu également se reconnaître. Il allait de l'œuvre à cet archétype et de celui-ci à l'œuvre, par mode de comparaison. Et nous, nous pratiquons une sorte d'immanentisme, en ce sens que *nous ne sortons pas essentiellement de l'œuvre pour la juger, nous l'acceptons telle qu'elle se donne et nous la jugeons d'abord d'après ses propres exigences internes et l'ambition qu'elle implique.*

Ce qui est plus grave, sa conception de l'humanité était parfois aussi étroite que sa conception de l'esthétique. Au total, il est pour la police, et nous pour la liberté. Mais ceci ne signifie ni moindre hauteur, ni moindre rigueur de notre part, ni esthétiques, ni humaines.

La critique et la Vérité

Arrivés ici, une question s'impose à nous : jusqu'où peut-on espérer aller dans la compréhension de ce qui et de ceux qui s'opposent violemment à votre tempérament esthétique ou à votre caractère moral et quelquefois de toutes manières, même quand on s'appelle Sainte-

Beuve (1), même quand on pratique, ce qu'il ne fit pas toujours, car l'esprit est prompt et la chair est faible, une bienveillance parfaite et une objectivité au besoin héroïque?

Il n'y a pas à rêver de compréhension totale et infaillible, pour cette raison qu'en dépit de tout notre effort de sympathie, nous gardons chacun notre structure mentale et notre sensibilité native, et puis parce que l'homme n'est pas seulement ni même d'abord une intelligence réceptive et spéculative, mais une intelligence étroitement rattachée à une volonté, une raison, sollicitée intérieurement et extérieurement de beaucoup de manières, parce qu'il est essentiellement un être d'action.

Certes, en droit, le vrai est sa toute première régula-

(1) Dans une note de ses *Réflexions sur le vers français* (*Positions et propositions*, op. cit., p. 87), Claudel parle des « professeurs épris des cacographies à la Sainte-Beuve ». Ne nous laissons pas intimider par ces rudes coups de patte de la force. Claudel pratique supérieurement ce que j'appellerai la critique des créateurs, que les professeurs se donnent presque toujours le tort de dédaigner, comme ils dédaignent trop souvent, en pontifes mesquinement jaloux, celle des simples connaisseurs qui n'enseignent pas, des amateurs purs, qui cependant auraient souvent beaucoup à leur apprendre, ne fût-ce que le loisir amoureux, si nécessaire à la pénétration. Mais enfin, une discipline est une discipline, et l'on ne peut nier qu'en Sorbonne et en général dans nos universités il a été beaucoup fait, en histoire et en critique littéraires, pour la compréhension des œuvres qui appelaient ce travail qui consiste à « fournir tous les faits, tous les matériaux, toutes les discussions, toutes les solutions utiles à la connaissance complète et précise du *sujet* » (Lanson, *Méthode de l'Histoire littéraire*). Telle est bien « la tâche de l'ouvrier » (*idem*). Mais l'artisan n'est pas un artiste! Le regrettable, c'est d'avoir souvent appliqué ces méthodes utiles et quelquefois même admirables dans leur ordre, à des objets qui ne les appelaient pas ou même qui les repoussaient.

Ceci dit, il n'empêche que Sainte-Beuve, en dépit de sa calotte bureaucratique, de son facies de vieux comédien aigri, de son style sans muscles, de ses poisons sans douceur, de son tempérament sans grâce et en un mot de son manque d'ailes, fut un grand homme dans l'ordre critique.

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

tion ! Et un Sainte-Beuve fut noble en cela qu'il plaça le vrai comme tel, et tel qu'il le comprenait, au-dessus de tout. « Être exact était sa maladie (1). » Mais il faut s'entendre sur ce qu'est le vrai.

Il présente deux aspects qui ne sont pas du tout les mêmes. L'un est matériel, et l'autre spirituel. Un esprit honnête ne pourra jamais sciemment (et volontairement) passer outre au vrai matériel. Il sait qu'il se déshonorerait. Dans l'étude que j'ai déjà citée, M. Lanson reproduit cette noble déclaration de Gaston Paris qui, pas plus que lui, n'avait de raisons autres qu'humaines de parler comme il parlait, et c'est d'autant plus beau : « Celui qui, pour un motif patriotique, religieux ou même moral, se permet dans les faits qu'il étudie, dans les conclusions qu'il en tire, la plus petite dissimulation, l'altération la plus légère, celui-là n'est pas digne d'avoir sa place dans le grand laboratoire où la probité est un titre d'admission plus indispensable que l'habileté. »

Mais à côté et au-dessus de ce vrai-là, qui est du domaine du *Fait*, il en existe un autre qui est du domaine *Métaphysique*. Je vois l'arbre ; je l'étudie, je le classe : mais qui a fait l'arbre ? — la Nature ? Mais qu'est-ce que la Nature ? Je suis devant un texte ; je le déchiffre, je l'analyse : mais qu'est-ce qui *inspirait* la main qui l'a écrit et où m'arrêterai-je dans ma scrutation de l'esprit écrivant ? *Tout fait pesé par l'esprit humain pose une question métaphénoménale.*

Ici, ce n'est plus de « vrai » qu'il s'agit, mais de Vérité ! C'est d'un autre ordre. L'objectivité y est tout aussi rigoureusement requise, et l'honnêteté, et le vouloir passionné d'une adéquation parfaite entre l'intelligence et l'objet : mais ce vouloir borné à lui-même resterait ici

(1) G. Lanson, *Revue de Belgique*. op. cit., p. 19.

inopérant. *Quid est veritas ?* C'est la question de Pilate, à la fois dérisoirement intemporelle et effroyablement temporelle, car il s'agit toujours de laisser vivre ou de faire mourir *quelqu'un*. Qu'est-ce que la vérité? Sainte-Beuve répond : « Nous sommes de pauvres esquifs qui ramons sur la mer sans fin. Nous montrons quelque reflet de lumière sur la vague brisée, et nous disons : *C'est la vérité* (1). » Mais Pascal, à une distance infinie, répond : C'est Jésus-Christ. Et il appelle l'histoire de l'Église « l'histoire de la Vérité sur la terre ».

C'est à ce point-ci qu'inéluctablement les hommes se divisent. Car, à cette question, il n'est du pouvoir de personne de ne pas répondre, même si la réponse reste négative, ou dubitative, ou implicite. *Tout homme pense, croit et veut nécessairement quelque chose par rapport à la Vérité, comme tout homme agit finalement en concordance avec ce qu'il pense, croit et veut par rapport à elle.* Ni l'agnosticisme pur ni l'ataraxie parfaite ne nous sont permis. C'est ici que tout s'embrouille et que les haines éclatent. C'est ici que cesse la paix et que commence le glaive. S'il est vrai que la littérature c'est, comme je l'ai dit, *de l'humanité dans de la beauté*, et si un Sainte-Beuve a raison « d'aller au-delà de la critique esthétique des formes jusqu'à la discussion des problèmes moraux et sociaux de son temps et de tous les temps », alors il est impossible qu'à propos des grandes œuvres littéraires on n'aborde pas la question de la Vérité, soit sur le plan proprement philosophique, soit sur le plan uniquement moral, soit sur le plan formellement religieux, soit sur les trois ensemble! C'est une question qui est à la fois essentiellement humaine et inhumainement diviseuse, terriblement pratique aussi, car, du faîte suprême de l'humain, elle commande impé-

(1) *Notes et Pensées* (*Causeries du lundi*, t. XI, n° 188).

rieusement aux actions des individus et des sociétés, elle régit les intérêts les plus graves et les plus divers de cette terre.

Il n'y a que des critiques métaphysiques

Je me suis vu un jour objecter par un homme qui a passé sa vie dans une chaire à s'occuper de philologie, d'histoire et de critique littéraires, qu'il n'y a pas plus de critique catholique qu'il n'y a de critique protestante, juive ou athée. C'est exactement le contraire qui est vrai ! *Il n'y a que des critiques métaphysiques*, du moment que la critique cesse d'être purement philologique. Encore faut-il, dans la critique la plus philologique, réclamer une place positive, à titre d'éclairage, aux valeurs métaphysiques. Ayant à choisir entre deux *leçons* d'un texte de Pascal, sera-t-il *scientifique* de ne pas tenir compte de l'*âme* d'où est sorti *le Mystère de Jésus* ? « Non pas seulement l'écriture, mais le scripteur, non pas seulement la lettre morte, mais l'esprit vivant (1). »

C'est la constitution éternelle de l'homme qui le veut ainsi, et personne n'y changera rien. Et c'est une hypocrisie ou une sottise, à moins que ce ne soit une habileté de corps académique ou de salon, que de soutenir le contraire. J'en appelle encore au témoignage loyal de Lanson, qui n'est aucunement suspect de faiblesse à l'égard du catholicisme : « Les théologiens nous disent que croire c'est vivre ; que l'on n'a pas vraiment la foi si l'on ne la réalise de tout son effort dans tous ses actes et toute la teneur de sa vie.

La foi qui n'agit point, est-ce une foi sincère ?

(1) Claudel, *Positions et propositions*, « La catastrophe d'Igitur », p. 206.

» Cela n'est pas vrai seulement de la religion : il n'y a pas de persuasion véritable, en aucun ordre, si elle n'inspire ou ne réforme l'action. Il faut que l'idée s'incorpore à nous, circule en nous, soit présente à tous les instants dans notre pensée, manie les freins de notre volonté ; il faut qu'elle pénètre dans notre inconscient, qu'elle dompte nos réflexes et se fixe en habitudes ; alors nous pouvons dire que nous avons cette idée. Jusque-là, nous ne l'avons pas, nous la logeons, moins encore, nous la regardons, elle nous visite et nous la visitons. Elle est chez nous en étrangère (1). »

Cela est vrai de l'Idée catholique comme de toute autre. Mais cela est plus vrai d'elle que de toutes les autres, parce qu'elle est l'idée de la totalité pure et simple, non seulement du côté de l'objet, mais tout autant du côté du sujet. Non seulement tout le donné, tout l'univers, toute sa complexité ramassée dans l'unité, mais

(1) Sainte-Beuve, *op. cit.*, p. 16.

« Ceux qui ne veulent pas de croyance religieuse dans le travail scientifique, disait Ozanam, qui parlait comme historien, m'accuseront de manquer d'indépendance, mais je ne sais rien de plus honorable qu'un tel reproche. Je ne connais pas d'homme de cœur qui veuille mettre la main à ce dur métier d'écrire sans une conviction qui le domine, dont il dépend par conséquent. Je n'aspire point à cette triste indépendance dont le propre serait de ne rien croire et de ne rien aimer... On ne peut demander à l'écrivain que deux choses : premièrement que sa conviction soit libre et intelligente, et le christianisme n'en veut pas d'autres ; c'est l'adhésion raisonnable que réclamait saint Paul ; secondement que le désir de justifier une croyance n'entraîne pas à dénaturer les faits, à se payer de témoignages douteux et de conséquences prématurées » (*Frédéric Ozanam*, par Mgr A. Baudrillart, Bloud, Paris, 1912, p. 44).

Encore une fois, aucune autre attitude n'est possible dans ce qu'on appelle « les sciences morales et politiques ». Il n'y a que dans les sciences exactes ou dans les sciences de la nature que « les questions éternelles » ne se posent pas. Mais elles se posent tout aussi fortement dans la philosophie de ces sciences. Je suis, donc je pense !

aussi moi joint à lui, image vivante et agissante de Dieu avec lui !...

Cette possession de nous par l'Idée catholique, pour être vraie, doit être à la ressemblance de la Religion catholique elle-même, qui « est vraie — a dit Claudel — parce qu'elle est catholique, c'est-à-dire complète, parce qu'elle est la clef et le couronnement de tout ». Et notre triomphe intellectuel ne peut non plus sortir que d'une manière catholique de procéder, semblable en cela à celui de la religion elle-même. « Elle ne triomphe qu'en opposant à chaque moment à toute critique partielle sa masse indivisible. » Comme d'elle, la caractéristique de ce procédé c'est d'être total. « Vous croyez à la science parce qu'elle rassemble beaucoup de faits. A plus forte raison vous faut-il croire à la religion qui les rassemble tous (1). » C'est ce totalisme, constant dans toutes les démarches du vrai critique, qui faisait dire au même Rivière, l'auteur de cette parole : « C'est d'abord pour comprendre que je suis devenu chrétien (2). »

(*A suivre.*)

LÉOPOLD LEVAUX, S.J.

(1) *Positions et propositions*, II, pp. 75-76, note 1, citation de Jacques Rivière (*Carnets*).
(2) *Ibidem*, p. 72.

NOTES ET RÉFLEXIONS

Considération de la Mort

Tout doucement, cheminant avec modestie sur cette route du succès que tant d'autres brûlent avec imprudence, Jacques Madaule prend sa place parmi les penseurs et les artistes de sa génération. Son beau livre si ample, si nourri et évocateur sur *Le Génie de Paul Claudel* vient d'apprendre son nom au grand public. Madaule, qui sait beaucoup, a d'ailleurs plus d'une corde à son arc. Il est ancien élève de l'École française de Rome. Et je crois que les hasards universitaires l'ont conduit un moment à l'épigraphie. Mais on l'imagine assez, devant les vieux monuments, s'écriant : « Otez la pierre ! », selon la parole divine du Christ au tombeau de Lazare, parole qui se trouve magnifiquement commentée dans *Considération de la mort*. Madaule, en effet, c'est un poëte de l'âme, un analyste des âmes. Il sait l'histoire, mais cet historien ne se contente point de l'économie politique, il ne se contente pas davantage de l'histoire elle-même, d'ailleurs. On le voit de plus en plus penché sur la littérature, attentif à préciser les courants d'hier, à déceler ceux d'aujourd'hui et quel esprit anime les uns ou les autres.

Son dernier ouvrage est un recueil noble et grave de réflexions sur la mort (1), car Madaule est aussi un moraliste. Réflexions très groupées, recueil très composé ; un diptyque,

(1) *Considération de la Mort*, par Jacques MADAULE. 1 vol. in-16, 292 p. Ed. R.-A. Corréa, Paris, 1934.

en somme, dont un volet nous montre la mort païenne, et l'autre la mort chrétienne.

Pour chaque homme, la mort est la rencontre essentielle avec son destin, avec le sens et la valeur de la vie, avec Dieu. On peut l'avoir effleurée, approchée de fort près — comme pendant la guerre — sans y croire vraiment, sans *réaliser* l'idée... On peut avoir vu des centaines de cadavres et n'avoir point vu *la mort*. La rencontre, c'est autre chose. C'est ce rendez-vous auquel nul n'échappe, si retardée qu'en soit parfois l'échéance : c'est la mort *qui ne vous laisse plus indifférent*, l'événement qui coupe votre vie en deux, accident ou maladie mortels, dont vous échappez « par miracle » comme l'on dit ; ou, plus généralement, mort d'un être très cher, d'un être dont l'existence appartenait à l'essence même de votre être. C'est cela, la mort, le rendez-vous véritable qui décide de votre pensée, fixe votre chemin.

Et ce qui, de plus en plus, à mesure que vient l'âge, nous frappe dans ces sortes de rencontres, c'est l'extraordinaire *individualité* de chaque mort. Des hommes insignifiants, telle femme assez vaine, en leur apparence du moins, surgissent tout à coup en un prodigieux relief. Ici les extrêmes se touchent, car enfin la plupart des enfants témoignent d'intelligence, et la dernière heure de l'homme aussi se révèle insigne, alors que dans l'entre-temps l'humanité se compose surtout de médiocres. Qui de nous n'a remarqué l'admirable et profonde vérité du beau vers de Mallarmé :

> Tel qu'en lui-même enfin l'éternité le change...

Jacques Madaule suggère assez bien l'importance individuelle de chaque mort. J'ai dit que son livre met en scène successivement l'incroyant et l'homme de foi. Qu'on ne s'étonne pas si la première partie ne vaut pas la seconde ! Elles s'opposent volontairement, l'une toute en ténèbres, en

désespérance, l'autre en clarté, en espérance. Première partie : *A l'ombre de la mort*; deuxième partie : *Dans la lumière du Christ*; telle est la marche du livre, marche tout ascendante et qui atteint son sommet avec quelques très beaux passages : *La résurrection de Lazare* et la *Mort du Saint*, par dessus tout :

« ... Ainsi les saints mûrissent leur mort. D'ordinaire, leur vie s'est traînée au milieu de tribulations de toute sorte. A bien des reprises, Dieu lui-même semblait les avoir abandonnés. Mais peu à peu leur nuit obscure est sillonnée d'éclairs. Et ces éclairs finissent par devenir si nombreux qu'ils ne font plus qu'une seule lumière. »

L'auteur a daté son ouvrage du « Carême de l'Année Sainte 1934, XIXe Centenaire de notre Rédemption », et n'est-ce point, en effet, une longue méditation, un livre de retraite que cette *Considération de la mort*? Elle fera beaucoup de bien. Dois-je être tout à fait franc et avouer mon entier sentiment? Quelque chose me gêne pour l'admirer autant que je le voudrais. Je ne puis me défendre d'y trouver je ne sais quel appareil un peu scolaire, çà et là, de trop longues et trop convenues citations, un style souvent heureux d'ailleurs mais parfois aussi excessivement étudié.

Il est vrai, me dira-t-on, qu'un faux pathétique eût été singulièrement insupportable. Ce que *Considération de la mort* perd en émotion convaincante parfois, elle le gagne toujours en pure sérénité.

André George.

THÉATRE

Une femme libre

Pour la réouverture de l'Œuvre, Mme Paulette Pax a choisi une comédie qui répond à la définition de Becque : « Une pièce de théâtre, c'est une action, des caractères, du style. » Ceci nous dispense de banalités élogieuses. Ni l'action, ni les caractères, ni surtout le style d'*Une femme libre* ne rappellent, d'ailleurs, la manière d'Henry Becque dont Jacques Copeau a donné une traduction si lucide. « C'est à son détachement des contingences, écrit le fondateur du Vieux-Colombier, à son dépouillement, à une certaine froideur qui est le signe des productions durables — j'allais dire : à son inactualité — que *La Parisienne* devra de rester éternellement jeune. » Cette leçon n'a certes pas une valeur absolue ; mais l'imagination exubérante de M. Armand Salacrou impose son texte à l'esprit en lettres capitales. Saine exubérance, hâtons-nous de le dire ; la fantaisie du jeune écrivain est celle qui est un don des dieux et non la mousse d'un labeur volontaire ; c'est pourquoi le spectateur sympathique peut souhaiter un élagage judicieux : la sève circulera plus utilement.

Ce qui est frappant dans *Une femme libre*, c'est que chaque acte est le cadre d'une action et que chaque action a plein pouvoir de révélation ; elle révèle chaque personnage à lui-même et aux autres, de sorte que la trame est faite de reconnaissances successives qui modifient continuellement les âmes en présence.

Premier acte. Une famille de bourgeois campagnards

dans un gros village. Le père, décédé : nous savons simplement qu'il prenait ses repas seul comme un roi de l'ancien temps, et que les siens se tenaient auprès de lui comme des esclaves. La mère, insignifiante et soumise. Tante Adrienne ou l'âme des ancêtres : vieille fille qui, n'ayant pas de descendants, s'est exclusivement consacrée à maintenir la présence tyrannique des ascendants. Paul, l'aîné, est chef de publicité d'une grande firme américaine, après avoir été avocat ; homme d'affaires sérieux, fier de son rang, de son auto, de son chauffeur, de sa moralité bénie par de gros appointements, il est le type du raseur épanoui. Devant le bourgeois non campagnard, Jacques, le cadet, fait figure du campagnard anti-bourgeois ; il a pris une allure de bohème rural, fantaisiste par amertume, cynique par orgueil, paresseux par amour du travail vraiment utile. Arrive Mlle Lucie Blondel, fiancée de Paul. Tante Adrienne est plus que froide, mais c'était prévu. Jacques fait le pître, et voici ce qui n'était pas prévu : la jeune fille le « dégonfle », si l'on peut dire, avec une simplicité charmante, et son partenaire laisse éclater son étonnement, ce qui retourne la situation. Comment une femme qui veut vivre accepte-t-elle de devenir Mme Tiremont? Épouser Paul, qui a retenu la solennité ennuyeuse du passé et s'est associé aux activités les plus bêtement mécaniques du monde moderne ; passer les vacances à l'ombre de tante Adrienne ; prendre rang dans la galerie des photographies de famille : tel est l'avenir de sa future belle-sœur. Passant du particulier au général, Jacques justifie son attitude un peu longuement ; retenons seulement la formule qui bouleverse Lucie : « On ne peut rien posséder : il faut vivre les mains ouvertes pour tout recevoir et pour tout perdre. » Elle fuit. Il la suit.

Deuxième acte. Lucie et Jacques vivent à Paris, dans un milieu de ratés dont le cynisme n'est pas seulement une pose ou un jeu. Ils sont pauvres mais heureux. Leur fuite fut l'acte-révélation. Jacques, le désabusé, est au fond un homme qui croit passionnément à l'amour. Lucie a brus-

quement compris l'immensité du mot « liberté »; le bonheur ne peut plus, à ses yeux, être détaché d'un avenir complètement ouvert; une parfaite disponibilité doit faire trembler chaque minute. Tous les jours, elle trace une croix; le matin, elle marque la branche verticale, le soir, la branche horizontale; entre les deux gestes, il y a l'inconnu, la fin, peut-être, du rêve dont elle vit; que serait la joie du soir sans l'angoisse du matin? Jacques, journaliste, doit faire une enquête en Pologne; quelques heures avant son départ, Paul demande à le voir; c'est leur première rencontre depuis la fuite qui les a séparés. Paul vient dire qu'il met le bonheur de Lucie au-dessus du sien; si elle est heureuse, il ne voit pas pourquoi il perdrait un frère et pourquoi leur mère perdrait un fils. Jacques a devant lui un homme transformé par la souffrance : le bourgeois pontifiant a perdu son bel équilibre après la rupture de ses fiançailles; il a quitté Paris et vivote à la campagne, ayant renoncé à tout, grandi par l'abdication de son orgueil. Lorsque Paul dit : « Épouse-la! » Jacques, en regardant son frère, se voit tel qu'il serait, s'il était abandonné. Il n'y a pas de théories qui tiennent devant la réalité : le cœur humain exige la durée du don total que l'instant fugitif n'épuise pas. Lorsque le jeune homme retrouve Lucie, il lui propose de devenir Mme Tiremont. Alors se dresse entre eux la trop éloquente leçon qu'il lui donnait jadis. En vain, nous le sentons, il essaie d'exprimer sa conversion au réel : « Les préjugés sont les débris de grandes choses qui n'ont pas été remplacées. » Sa demande est un nouvel acte-révélation : le fantaisiste, l'affranchi, le poète de l'indétermination n'est qu'un brave garçon qui, comme les autres, veut un amour avec une assurance sur la vie.

Troisième acte. Dans la salle à manger du premier acte, sous les regards braqués de toute la famille en agrandissements photographiques. Au retour de Pologne, Jacques a trouvé la maison vide et, comme Paul, quelques mois plus tôt, il a repris le chemin du village, tandis que Lucie

devenait une femme à la mode, pilotant l'avion d'un riche Américain... Cette épreuve est encore un acte-révélation. La mère apparaît sous son vrai jour : une brave femme d'une piété simpliste et inefficace. Tante Adrienne est folle et se dit morte ; peut-être simule-t-elle simplement la folie afin de torturer à son aise les vivants ; le secret de sa vie est une admiration fraternelle violente qui s'est tournée en haine de sa belle-sœur insuffisante, jugée indigne d'un homme supérieur. Paul a retrouvé sa vraie nature ; il a le pas, la démarche, les goûts d'un campagnard ; devant son frère abandonné, il n'est plus tenu de respecter la jeune femme et se livre tel qu'il est : sous l'homme d'affaires sentencieux et moralisant, il y avait un paysan aux appétits robustes, en proie à une passion bestiale qui désormais s'étale sans pudeur. Jacques, enfin, erre, désemparé, victime du personnage d'emprunt qui le déguisait : un dernier geste va achever de le révéler. Lucie revient : elle n'est pas ce qu'elle paraît être depuis sa seconde fuite ; elle n'a jamais aimé que Jacques, mais elle est restée son élève : « J'ai voulu vivre ma vie comme on lit un roman, sans connaître la fin », j'étais heureuse quand « je croyais toujours vivre le dernier jour de notre amour », l'engagement définitif est l'acte qui devrait couronner un long passé et non bloquer l'avenir ; si Jacques veut reprendre le jeu, avec quelle joie elle abandonnera son luxe et le monde ! Scène parallèle à celle qui termine le premier acte ; mais l'ancien professeur de révolte reste insensible au lyrisme qui l'enchantait jadis, ne reconnaissant même plus l'écho de ses paroles ; tout sentiment profond est un choix, toute vie exclut de multiples possibles, tout amour n'est total qu'à la condition de cerner un certain avenir, ces vérités sont plus fortes que les meilleurs souvenirs. Lucie comprend bien qu'elle fut la victime d'un rêve de petite fille ; elle est aujourd'hui prisonnière de sa liberté, condamnée à la solitude, laissant aux deux frères son ombre qui, par les soins de Tante Adrienne, entretiendra dans la maison une continuelle querelle.

Que l'histoire soit parfaitement invraisemblable, où est le mal? Le charme d'*Une femme libre* est d'être une fantaisie où passent sans cesse des vibrations humaines ; la rencontre avec le réel nous est présentée de la manière la moins réaliste, et les taches naturalistes elles-mêmes n'ont d'autre effet que de jeter quelques tons crus dans la symphonie des couleurs. L'œuvre est à la fois vraie et irréelle. Avec le recul, elle apparaîtra peut-être comme une des plus curieuses de la saison.

Miss Ba

Mlle Marie Bell inaugure son règne au Théâtre des Ambassadeurs en offrant aux Parisiens une délicieuse soirée anglaise. Le metteur en scène, M. Lugné-Poe, a évoqué l'Angleterre victorienne en une suite d'images parfaites. Un seul décor, une chambre de jeune fille, mais animée par le chœur de ses six frères et de ses deux sœurs, sans parler de sa cousine, de la servante et du chien. Les costumes, les éclairages, le rythme des mouvements, la fraîcheur des voix, l'élégance des formes, tout est ici promesse de jeunesse et invitation au bonheur. Ajoutez l'extraordinaire relief de la figure dessinée par Lugné-Poe dans son rôle de chef de famille tyrannique et prédicant ; à côté de lui, Mlle Bogaert compose le personnage de Miss Ba en très grande actrice, et même ceux qui admirent son talent depuis longtemps ont aujourd'hui le sentiment de la découvrir. Une seule fausse note : M. Aimé Clariond ne nous fera jamais croire qu'il est un poète de génie écrivant des vers obscurs.

Ce spectacle d'une qualité exceptionnelle a pour prétexte une pièce de M. Rudolf Besier qui remporta à Londres un vif succès. On ne voit pas pourquoi l'adaptation de Mme Ch. Neveu ne plairait pas aux Parisiens ; ou plutôt, il vaut mieux ne pas le voir... On nous dit, en effet, que des Français n'ont pas les mêmes raisons de

s'intéresser à l'histoire des deux poètes anglais. Comme si les amours de Robert Browning et d'Élisabeth Barrett étaient une histoire d'intérêt local !

En 1845, Élisabeth Barrett glissait lentement vers la mort dans la maison paternelle de Wimpole Street. Touchée depuis sept ans par un commencement de tuberculose, son médecin et son père s'appliquaient à seconder l'œuvre de la maladie. Mal soignée par le premier et sequestrée par le second, Miss Ba s'affaiblissait et s'éteignait doucement. Elle admirait beaucoup Robert Browning, alors méconnu, et, de son côté, le poète aimait les vers de la jeune fille. Après une longue correspondance, il obtint une entrevue et en vingt mois l'amour allait ressusciter celle que l'on croyait condamnée. « Le bonheur de Miss Barrett était si grand, écrit Edmond Jaloux, qu'elle renaissait peu à peu. L'amour la tenait, oui, mais aussi la jeunesse, la force, l'espérance, toutes ces divinités légères auxquelles elle avait cru dire adieu pour toujours. » Le docteur conseilla le Midi : mais M. Barrett s'y opposa et il se montra également hostile au mariage de sa fille avec Browning. Le 12 septembre 1846, Miss Barrett retrouvait le poète dans une église voisine ; ils s'y marièrent secrètement et, huit jours après, elle fuyait la maison paternelle. Son mari la conduisit en Italie, où ils vécurent dans la plus parfaite union. « M. Barrett ne pardonna jamais à sa fille et il ne la revit pas. Elle ne cessa pas de lui écrire ; il n'ouvrit jamais une de ses lettres, pas même celles qui, bordées de noir, pouvaient lui apporter l'annonce d'un malheur pour elle (1). »

M. Rudolph Besier ne s'est pas contenté d'évoquer en cinq tableaux la merveilleuse histoire des deux poètes ; il tient, au sixième, à expliquer le cas monstrueux du père, et c'est pourquoi le vrai héros de la pièce n'est pas Miss Ba, mais M. Barrett.

(1) Edmond Jaloux, *Les fiançailles de Wimpole Street*, *Le Temps*, 9 octobre 1934.

L'auteur a superposé deux explications également arbitraires : M. Barrett est un puritain dont la théologie est aussi simpliste qu'inhumaine ; il eut onze enfants, mais Élisabeth, l'aînée, fut seule « l'enfant de l'amour », comme eût dit Henry Bataille ; les suivants sont l'œuvre du malin et c'est pourquoi leur père les regarde sans tendresse ; toute son affection s'est reportée sur Elisabeth, victime d'un sentiment exclusif, farouche, égoïste dans son principe. Comme si cette complication ne suffisait pas, l'auteur laisse entendre que cette passion paternelle recèle quelque chose d'équivoque. Tout cela est inutile et heureusement assez détaché de la pièce, un peu comme des notes rejetées à la fin d'un livre. Conservons seulement le souvenir de ce qui est authentique : l'harmonieux destin qui unit deux âmes et la délicate évocation qui nous le rappelle sur la scène.

HENRI GOUHIER.

QUELQUES LIVRES

Le Livre de la Mort, par Albert Flory (Éd. du Pigeonnier).

Albert Flory prend, comme il dit, dans la mort horizontale le niveau de toute chose : ce sont de brefs poèmes équilibrés et palpitants ainsi que la bulle d'air dans le tube de verre du niveau : voici l'automne :

Crains l'automne dont tu cueilles
Les fruits qui comblent tes vœux.
Demain, sans que tu le veuilles,

Il faudra tomber comme eux.
Le temps qui dore les feuilles,
Argente aussi les cheveux.

Montagnes Pyrénées, par Rosa Bailly (Éd. de la Forge).

Mme Rosa Bailly a sans doute abondamment cédé au lyrisme comme un gave qui de trop de pentes recevrait des eaux ici limpides, là rapides et chargées. Mais le flot reflète de beaux paysages, et garde le goût de la grande fraîcheur.

La plus paisible prairie,
La plus doucement fleurie
De jonquilles et de thym,
Parsemée de bancs de pierre,
Sous l'ombre dansante et claire
Des hêtres et des sapins.

L'Ours Brun, par W.-N. Kazeef (Stock).

W.-N. Kazeef a tué 72 ours, puis il a fait amitié avec leur espèce. Il demande maintenant qu'on raie les ours de la liste des animaux nuisibles et qu'on les protège. Il les connaît, et voici son rapport sur eux, plein de faits, plein d'intérêt. Quelques questions restent posées. Mais que ce serait bien de connaître ainsi chaque espèce !

La Promenade Égyptienne, par Claude Aveline (Emile-Paul).

Claude Aveline est un petit-neveu d'Anatole France, — et l'on se sentira un peu en doute aujourd'hui, devant l'élégant scepticisme, et la nonchalance apprêtée, tout ce je ne sais quoi enfin de trop appris, policé et ironique, que la présence du danger réduit à rien. Mais lui, il a su s'évader des bibliothèques et devenir excellent romancier, excellent voyageur.

On pouvait aimer beaucoup *Sur les Routes de Catalogne* pour sa malice gracieuse, sa façon de peindre en touches légères, enjouées, vives, de tracer avec esprit un croquis délié des êtres et des choses. On retrouvera cela ici, avec un peu moins de brillant, peut-être, et plus d'application, d'intérêt humain; beau voyage de plaisir, d'études aussi, où le voyageur ne craint pas de nous laisser rencontrer un homme.

Le San Luca, par Cilette Ofaire (Stock).

Les aventures d'un tout petit bateau qui se promène lentement sur fleuves et canaux, de l'Elbe à la Seine, avant de gagner la Méditerranée. C'est le plus joli, le plus attachant des voyages, un voyage qui fait rêver et qui, mieux, laisse parfois le lecteur pensif.

La Maison Marbuzet, par Jean Balde (Plon).

Balde, ce nom de romancier commence comme celui de Balzac; et jamais encore Mme Jean Balde n'avait écrit un

roman aussi balzacien. Cette chronique de la maison Marbuzet, c'est comme un profil de notre époque. Il y avait d'abord un vieil antiquaire, artiste et honnête homme; sa bru, une juive, de beaucoup de manège et d'entregent, élargit terriblement les affaires, sait acheter un château en dépouillant une vieille famille, y installer la maison à laquelle elle attache une jeune divorcée astucieuse et brillante, et, trop faible, trop fin, un étudiant découragé qui épousera la belle. Triste mariage. Et tristes affaires, Mme Marbuzet mourant juste à temps, d'un foie trop tracassé, pour éviter la faillite. De ses deux fils, l'un, l'inquiétant benjamin, devient l'aide de camp d'une sorte de Stawisky, et, provisoirement, réussit trop bien; l'autre, un peintre, un garçon sauvage et de cœur roide, prend la vie plus grandement; et ce camp de jeunes gens dans la montagne nous met assez dans le climat de la jeunesse d'aujourd'hui. Une histoire donc, très significative, mais on ne s'en avise qu'en y resongeant, car les personnages, bien touchés, sont pris dans le réel; les scènes, bien construites, plaisantes, colorées, entraînent le lecteur; et la lumière, enfin, qui donne un sens au roman, naît naturellement ici de la vérité des peintures.

Impatience, par Irène Jeanne (Stock).

Le récit d'une jeune fille, qui a un amant, — par impatience, parce qu'elle vit dans sa famille « séparée de tout, comme derrière un rideau », — qui ne l'a plus, par impatience encore; qui attend un enfant, et ne peut se souffrir nulle part, ni dans un hospice, ni dans une pension; qui rapprend pour son enfant une sorte de prière, de patience; et quand l'enfant est né, le goût de la vie. Cela va comme une confidence dépouillée, où marque parfois un trait saisissant; et ce semble un parfait document sur notre époque; roman de début d'une élégance nette sans sécheresse, mais assez terrible, comme si le médiocre de la vie nous faisait entrer plus avant dans la tragédie.

Les Maugière, par Bernard Halda (Cahiers de la Quinzaine).

Copieux roman, écrit sans recherche. Les Maugière, ou l'histoire d'un poète et de sa fille, qui se marie bien et qui tourne mal : lorsqu'elle veut revenir, il est trop tard pour son bonheur humain : comme une fatalité, le péché courbe ses épaules.

L'erreur amoureuse d'Anne de Bretagne, par J.-H. Rosny jeune (Éd. de France).

« Roman sentimental écrit pour les femmes », non pas un roman bleu, puisqu'il peint largement les mœurs, les changements, la révolution de notre époque, montre bien les choses, les êtres, les bêtes mêmes, avec une légère tendance didactique qui n'est pas sans charme chez J.-H. Rosny jeune; pas un roman bleu, mais le roman d'une délicieuse petite aristocrate qui épouse un grand beau jeune homme en salopette, et la mort, brusquement, vient tout détruire, — pour que ce soit plus beau.

Henri Pourrat.

A TRAVERS LES REVUES

Mauriac et Anatole France

Le rapprochement des deux noms est curieux : on ne peut guère imaginer opposition plus radicale. Pourtant **L'Ordre** a eu la bonne idée d'aller interroger MAURIAC sur ce qu'il pense d'Anatole France dix ans après sa mort. L'entretien eut lieu au lendemain de l'attentat de Marseille.

— Anatole France? Nous sommes loin, ce matin, d'Anatole France et de son état d'esprit. L'on aurait de la peine à regarder le monde avec ses yeux. Cet homme croyait certainement à la fin du monde et de la civilisation, mais il voyait cette fin de loin et nous la voyons de près. Nous n'avons pas envie de rire, ni de sourire...

Et Mauriac relit quelques lignes qu'il avait écrites il y a dix ans et il ajoute :

— Après dix ans je n'ai pas changé sur le fond de la question. Anatole France reste quelqu'un de court et de borné, qui ne va jamais jusqu'au fond, là où les choses commencent à m'intéresser. Si, actuellement, je ne peux plus en parler avec cette dureté et ce mépris, parce que je sens que j'ai le respect d'une œuvre aussi importante que la sienne, toujours dans ses limites, Anatole France me gêne. Ses limites l'empêchèrent de s'engager... On ne pense plus à lui.

C'est, en effet, le grief le plus grave encore et qui doit faire réfléchir tout écrivain qui ne veut pas être simplement un « homme de lettres » : France n'a pas voulu de responsabilité, il n'a pas engagé sa vie.

Dans son caractère, ce qui me l'a toujours rendu antipathique, c'est sa contradiction entre ses opinions révolutionnaires et sa vie. Aucune opinion pourtant ne me scandalise. Mais il faut avoir le courage d'aller au fond, d'engager sa vie. Anatole France ne s'est pas donné, il n'a pas voulu de responsabilité. Et l'on ne peut pas oublier, lorsqu'on prend celle d'écrire, que c'est là une grande responsabilité et que les idées engagent dans la vie.

C'est précisément pourquoi nous aimons Mauriac...

Le Gérant : E. AUBIN. Imp. E. AUBIN ET FILS. — LIGUGÉ (Vienne).